شرح العلامة الفاضل والفهامة الواصل الشيخ داود بن محمد القرصي الحنفي المتوفى سنة (١١٦٩) للقصيدة النونية التوحيدية لناظمها المولى خضر بك نفع الله بهما آمين

سبب نظم هذه القصيدة ان السلطان الفاتح الفخيم وخادم الشرع القوي القويم لما اتخذ الناظم استاذا لنفسه دبت الغيرة والحسد في قلوب علماء القسطنطينية فقالوا للفاتح في حقه ماقالوا فلما رأى منهم التعصب عليه طلب من السلطان الهجرة الى شهر بروسه لاجل تدريس العلوم سالما عن طعن هؤلاء الخصوم ماامكن وبعد ألحاح كثير اذن له فهاجر اليها واشتغل بالتدريس ولم يزل الفاتح رحمه الله يطنب في مدح استاذه عند العلماء فلكثرة غيرتهم طلبوا من الفاتح رحمه الله ان يأمر استاذه بتأليف كتاب يعلم به كماله ولياقته لمدحه فكتب الفاتح رحمه الله لاستاذه يرجو منه ماطلبوه منه فألف هذه القصيدة وارسلها اليه ومعها هذه الابيات

لقد زاد الهوى في البعد بيني * وبعد البين بعد المشرقين
الايا ايها السلطان نظمي * عجالة ليلة او ليلتين
مع الاشغال في ايام درسي * وما فارقت درسي ساعتين

فعرض الفاتح القصيدة مع المكتوب عليهم فقالوا قد اخطأ استاذك في محل من القصيدة وفي محل من المكتوب لانه استعمل كلمة الزيادة في الموضعين متعديا مع انها لازمة (احدهما) لقد زاد الهوى الخ (وثانيهما) فلن يزيد يزيد منه مفسدة ثم كتب الفاتح رحمه الله ثانيا مقالهم فكتب اليه المصنف رحمه الله مشيرا الى الجواب بقوله تعالى في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اقتباسا وتعريضا لهم بأن كلمة زاد تعدت الى مفعولين هنا اه ملخصا من طرة الاصل

ولاجل تمام الفائدة حلي هامشه بحاشية العالم الكامل الفاضل المولى شمس الدين احمد ابن موسى الشهير بالخيالي صاحب حاشية شرح العقائد قدس الله سره ونور قبره

طابع هذا الكتاب وناشره الحاج محمد طالب بن حسين الفاتسوي العريف بخليل افندي زاده احسنهما الله بالحسنى والزياده

طبع برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة (٦٠٦) و (٦٤٢) والمؤرخة ٢٦ رمضان سنة ١٣١٧ و ٧ ذي القعده سنة ١٣١٧ في مطبعة (شركت صحافيه) بدار الخلافة العلية سنة ١٣١٨ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالي الوصف والشان ❊ منزه الحكم عن آثار بطلان
ثنا و حمد ومنت حقه هر آن ❊ اودر سلطان عالي الوصفه والشان
يتشمز كنهنه افهام مخلوق ❊ ايرشمز حكمنه آثار بطلان

منه الصلاة على مبدى شرائعه ❊ نبينا المصطفى من نسل عدنان
صلات اولسون نبيز مصطفايه ❊ اودر مبدئ نور شرع يزدان

والآل والصحب ثم التابعين لهم ❊ ماجادت الصحب للمرعى بتهتان
دخى اصحاب وآل وتابعينه ❊ بولوتلر نيتهكيم بذل ايده باران

هذى عقائد عبد مذنب جان ❊ يوصى بها كل موصوف بايمان
بودر عبد فقيرك اعتقادى ❊ قبول ايدر آنى هر اهل ايمان

أعدها ذخر يوم لاارتياب به ❊ مستودعا عند ذى عدل واحسان
ذخيره ايليوب روز جزايه ❊ اومار حقدن انكله اجر واحسان

الهنا واجب لولاه ماانقطعت ❊ آحاد سلسلة حفت بامكان
كذا الحوادث والاركان شاهدة ❊ على وجود قديم صانع بان
وجود صانع وبان قديمه ❊ دليلردر حوادث جمله اركان

خلق الخلائق خلوا عن مخالفة ❊ اذ لا توارد ينفى القول بالثانى
چوبوق خلق خلايق اختلافى ❊ بيلندى بر درر بو حكمه سلطان

وذاته ليس مثل الممكنات فما ❊ حكما الوجوب مع الامكان سيان
آنك ذاتنه بكزر نسنه يوق هيچ ❊ وجوب ايله دكل بو حكم امكان

نفى غناه عن الاغيار كثرته ❊ لحاجة الكل فيما فيه جزآن
غناسى كثرتى نفى ايتدى آنك ❊ كله لازمدرر زيراكه جزأن

وليس كلا ولاجزأ ولاعرضا ❊ ولامحلا لاعراض وأكوان
نه كلدر اول نه جزدر نه عرضدر ❊ نه واردر انده اغراض ايله اكوان

ولاتقل جوهرا أيا عنيت به ❊ ونزه الاسم عن ايهام نقصان
وجود پاكنه جوهر ديمه هم ❊ كه اندنكم ايده ايهام نقصان

بكل شئ محيط لااتحاد له ❊ ولاحلول لدى اصحاب عرفان
محيطدر علمى اشياى جهانى ❊ دكلدر متحد بر شيله سبحان
دخى برشيئه ايتمز اول حلولى ❊ روا كورمز آنى بر اهل عرفان

ولا اتصال باحياز واوقات ❊ ولا اتصاف باشكال والوان
مكان ووقته يوقدر اتصالى ❊ هم اولمز انده اشكال ايله الوان

حی سمیع بصیر عالم شاء * ذوقدرة وكلام غير الحسان
وكثرة القدماء غيرلازمة * اذ لم تكن غيرها في عين يقظان
ولی سمع وبصر علم وارادت * حيات قدرت كلام غير الحسان
صفتلردر بولر ذات اﷲ قائم * قديملردر كركدر بويله ايمان
چو ايتمز حقدن آنلر انفكاكی * خطا كورمز بو سوزده عين يقظان

نفی التسلسل جمعا اومعاقبة * افاد قدرة ذی صنع واتقان
افاده ايلدی نفی تسلسل * كهواردر قدرت ذی صنع واتقان

كما استدل علی علم المؤثر من * اتقان افعاله ارباب ايقان
دليل ايلديلر علمنه آنك * كمال صنعنی ارباب ايقان

وعلمه بالزمانيات قاطبة * لايقتضی فيه توقيتا بازمان
ايرشمزسه زمانياته علمی * دكل لازم كاور توقيت ازمان

وليس يخرج شیء عن ارادته * لكنه قط لايرضی بكفران
ارادتله كاور هر شی وجوده * دكل لكن رضاسی اوزره كفران

ليس الارادة امرا وابتغاء بل * وصف يخصص مقدورا برجحان
دخی امروطلب اولمز ارادت * صفتدر اول ايدر اثبات رجحان

يجوز ترجيح ماينفی ترجحه * كفی اناءين من ماء لعطشان
شو اشياده كيم اولميه تراجح * روادر انده ترجيح ايتمك انسان
ايكی كاسه برابر صو ويرلسه * برين الق كی اولدمده عطشان

تكوينه ازلی لازمان له * لكن مكونه فی الوقت والآن
دخی تكوينك يوقدر زمانی * ولی مخلوقه واردر وقتله آن

كلامنا صفة نفسية فبها * نمتاز عن اخرس اوعجم حيوان
كلام اصلنده بر نفسی صفتدر * انكچون سويلمز خرسله حيوان

لايقتضی خلق نفسی وكثرته * خلق اللغات كانجيل وفرقان
دكلدر مقتضی نفسيه خلقين * لغاتك خلقی چون انجيل وفرقان

فليس علما بشیء او ارادته * لفرقها بافتراق عند وجدان
كلامك غيريدر علم وارادت * انی تفريق ايدر برنده وجدان

الشرع ليس بفرع للكلام لما * يكفی لاثباته اعجاز قرآن
دكلدر شرع حق فرعی كلامك * يتر اثباته اعجاز قرآن

ورؤية اﷲ بالابصار واقعة * للمؤمنين ولكن لا لعميان
كورر كوزلرله مؤمنلر خدايی * انی كورمز اولانلر بونده عميان

یری الهویة لامن جوهریته ❊ اوکونه عرضا اوسبق فقدان
دخی بیلکیم هوبتدر کورینن ❊ ولی جوهرلکندن صانمه ای جان
دخی صانمه عرض اولمق بونندن ❊ اوله یاسبق بوندن اکا فقدان

حقیقة الحق لم تعقل بعالمنا ❊ لکن تردده فی دار رضوان
بیلنمز بونده حقك کنه ذاتی ❊ تردد آخرتده ایتدی اخوان

الله خالق افعال العباد وما ❊ یظن تولیده من فعل انسان
خدادر خالق ایدن فعل عبادی ❊ دکلدر خلق ایدن بر نسنه انسان
فعلدر هرنه ایلرسه صدوری ❊ اولوبدر خالق آنکده یزدان

هاد مضل حقیق وان نسبا ❊ علی المجاز الی رسل وشیطان
حقیقتده اودر هادی مضل اول ❊ مجاز اولدی رسل ایتدی باشیطان

الحسن والقبح شرعیان لکنا ❊ نقول بالعقل ایضا قد ینالان
قو حسن وقبح شرعیدر اما ❊ اولینور بعضیسی عقل ایله اذعان

وللعباد اختیار وهو کسبهم ❊ فیوصفون بطوع او بعصیان
قولك کسبیدر الده اختیاری ❊ انکله ایتدی دیرلر طوع احسان

لادخل للعقل فی حکم الاله وفی ❊ تجویز تعلیله فی البعض قولان
بیلنمز عقل ایله حکمی خدانك ❊ وار اما علت بعضنده قولان

ولا یکلف عبد فوق طاقته ❊ لکنه لالعقل عاجز عان
هم اولمز اولمیان وسعنده تکلیف ❊ ولی عاجزدر انده عقل انسان

لوکان اصلح فرضا ما ابتلی احدا ❊ بالکفر والفقر والبلوی واحزان
اولیدی خلق اصلاح حقه واجب ❊ اولورمیدی بوکفر وفقر واحزان

والرزق ماسیق للحیوان یأکله ❊ محرما او مباحا فهو قسمان
حرام اولسون مباح اولسون محصل ❊ نه یرسه رزقنی بیر جمله حیوان

ولا یقدم حیوان علی اجل ❊ وان تقطع فی انیاب غیلان
مقدم بر دیری اولمز اجلدن ❊ ایدرسه پاره پاره آنی شیران

کل العناصر والافلاك حادثة ❊ وجزؤها جوهر فرد ببرهان
فلکلر جملهسی کللی عناصر ❊ اولوبدر بلکه حادث هم دخی فان
دخی اجزالریدر جوهر فرد ❊ ایدرلر اهل حق اثبات برهان

للعلو بالسفل ربط لا بتعلیل ❊ اذقد یدور مدار بل مضافان
اولوبدر سفله علوك ارتباطی ❊ دکل تعلیل ایله بلکیم مضافان
کوررسن کاه اولور دائر مداری ❊ بنه رسم قدیمی اوزره دوران

الله ارسل فينا بالهدى رسلا * مصدقين بآيات و تبيان
خدا كوندردى انسانه رسوللر * دكل جن وملك اول بنه انسان
هدى ايله محقق مدعيلر * مصدق انلرى آيات تبيان

لحاجة الخلق فى حكم العقول الى * متمم وكذا فى علم اديان
كركدر خالقه لابد بر متمم * چولازمدر بيلنمك اولو سبحان
تمام اوله آنكله حكم عقلى * كماله ايريشه هم علم اديان

لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا * امر المعاش لاشار وعدوان
نظام اولمز ابدى كر اولميدى * چو واردر آرهده ايشار عدوان

محمد افضل الرسل الذى سمعوا * تصديقه من جمادات وذؤبان
وامره بين فى حالتيه لمن * كانت له فى اعتبار الحال عينان

محمددر او شاه انبيا كيم * ايدوبدرلر جمادات ايله ذئبان
آنك تصديقنى ايدوب تكلم * ايشتديلر ملائك جن وانسان
آنك اولده وآخرده شانى * دكلدر اعتبار اهلنه پنهان

اخباره عن غيوب كالحكاية عن * بلوى تصيب بعثمان بن عفان
دخى غائبدن اولوردى خبرلر * بريسى شول هلالكيم كوردى عثمان

وماجرى بين كسرى والصحابة من * انفاق كنز ومن تخريب بلدان
برى اصحاب كسرى ماجراسى * خزائن كلسى تخريب بلدان

وغزوة البحر منهم مرتين وان * يكون مع اوليهم بنت ملحان
ايكى كره دكزدن هم غزالر * هم اوله اولنده بنت ملحان

وشقه قمرا والكشف اذ سألوا * غداة معراجه عن حال ركبان
والرمى بالبدر بالحصباء اعينهم * والرد فى احد عين ابن نعمان
بريسى صبح معراجنده آنك * نيجه ديديسه كشف حال ركبان
قمر شق بدرده رمى حصيا * احدده رد عين ابن نعمان

وكم رووا بأسانيد صحيحة * امثال ماقدروى عنه الصحيحان
روايتلر سندلرله صحيح * آنك مثلى كه نقل ايلر صحيحان

دلالة الصدق بين الكل مشترك * تواترت مثل معنى شعر حسان
قوشينك بودر صدقينه شاهد * تواتر بولديلر چون شعر حسان

واعظم الآى قرآن لما عجزوا * عن سورة منه مع صرف لاذهان
ولى الك اعظمى قرآن اولوبدر * آنك برسورهسنده عاجز اذهان

معراجه واقع يقظان فى بدن ❊ بآية ومشاهير ووحدان
دخى معراجيدر واقع رسولك ❊ اولوبدر هم بدنله داخى يقظان
كتاب ايله احاديث ايله ثابت ❊ كه واردر مشاهير ايله وحدان

وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا ❊ به تعارض مادل الحديثان
ديديلر هم مكرردر وقوعى ❊ معارض دوشدى كورديلر حديثان

ودينه ناسخ الاديان اجمعها ❊ ولم يكن نسخها جهلا لديان
آنك دينى اولوبدر غيرى ناسخ ❊ دخى نسخى دكل جهلا لديان

وربما نص لكن مار وواحدا ❊ بنسخ توراته موسى بن عمر ان
ورود ايتمشدى نص نسخ تورات ❊ خبر ويرمشدى موسى ابن عمران
ولكن كزليوب آنى حسددن ❊ روايت ايتمديلر بل يهودان

الانبياء بريؤن اتفاقا عن ❊ كفر وكذب وعن فسق باعلان
قموسى انبيانك اتفاقا ❊ بريدر كفر وفسق ايتمكدن اعلان

وعن كبائر عمدا عند اكثرنا ❊ وخسة مثل تطفيف بأوزان
دخى عمدا كبائر ايلكدن ❊ بوكا ذاهبدر اكثر اهل عرفان
دخى خست ودنائت ايتمديلر ❊ كرك عمدا كرك ياسهو ونسيان
سرقه ايلوب شئ حقيرى ❊ دخى ايتمك كبى تطفيف اوزان

يؤل القصص الحاكى لذنبهم ❊ بأنه قبل وحى او بنسيان
مأولدر ذنوب ايله خبرلر ❊ صغائر اولمغيله داخى نسيان
دينور ياخود مقدمدر وحيدن ❊ چو ناطقدر وقوعى اوزره قرآن

وللنبيين رجحان على ملك ❊ تعليم علم وتكريم يدلان
دلالت ايلدى تعظيم وتكريم ❊ ملك اوزره نبيده اوله رجحان

وللولى كرامات كما نقلت ❊ عن آصف وابى الدردا وسلمان
محققدر كرامت اوليادة ❊ كلوبدر قصة آصفله سلمان

وصد سارية الفاروق عن جبل ❊ والبعد بينهما فى القدر شهران
كوروب ياساريه كيم ديدى فاروق ❊ مسافه آره‌ده اولمشدى شهران

فضل النبى جلى بل نبوته ❊ فاقت ولايته فى قول اخوان
هم افضلدر نبيلر اوليادن ❊ ايدوبدر اتفاقى بونده اخوان
دكلدر بر نبوتله ولايت ❊ نبيلردن دخى اولورسه لمعان

وافضل الناس بعد الانبياء ابو ❊ بكر لتصديقه من قبل اقران
دخى بيلكيم كچجك انبيايى ❊ ابوبكر اولدى خير جمله انسان
ايشتديلر چو معراجن رسولك ❊ او تصديق ايتدى اول صكره قرآن

وبعده عمر الفاروق اذ هو فی ❊ اظهار دین رسول خیر معوان
عمردر بیل هم اندنصکره افضل ❊ اولوبدر دینه اول خیرالمعینان

وبعد ذلك قد افتی مشایخنا ❊ ان لاتردد فی تفضیل عثمان
عمر دنصکره دیدیلر مشایخ ❊ ترددسز درر تفضیل عثمان

وبعد ذاك علی وهو أقربهم ❊ الی النبي وأحظی بین اختان
دخی صکره علیدر افضل ناس ❊ رسولك ابن عمی کان عرفان

الحشر والبدء امکانا وتمییزا ❊ ونفی مدخل اوقات سویان
سچلمز بربرندن حشر ابدان ❊ که ماهیتده بردر اشبو امران
برنده مدخلی بوقدر زمانك ❊ مساویلر درر بولقده امکان

بل لااحتیاج الی قول بحقان ❊ یعادما عدمت فی حشر ابدان
دکلدر ذکر صحبت بلکه لازم ❊ اعاده ایتمده معدومی سبحان

اجزاء اصلیة کلاوان اکلت ❊ فتلك لم تك اجزاء لجسمان
قو اجزاء اصلیدرکه واردر ❊ اکلده ایلر ایسه آنی حیوان
خدا صنعی ایله حفظ ایلر آنی ❊ اول اولمز غیریه اجزاء ابدان

وواقع کل مانص الصدوق به ❊ من ممکن کصراط او کمیزان
وکالحساب واهوال القیامة او ❊ کحوض سیدنا فیها وکیزان
چو ویردی مخبر صادق خبرلر ❊ محققدر وقوعی کوره انسان
صراط ووزن احوال قیامت ❊ حسابیله کتاب وحوض وکیزان

ومن حیاة قبور مایذاق به ❊ لذات نعماء او آلام دیدان
حیات قبرو لذات نعما ❊ عقاب کافره آلام دیدان

عقوبة الذنب عدل غیرواجبة ❊ کذا المثوبة من احسان منان
عقوبت عدل اولور اهل ذنوبه ❊ مطیعه اجر اولور احسان منان

وکیف تلزمه طاعاتنا عوضا ❊ ونعمة الوقت تربو کل شکران
عوض ایتمك دکل واجب خدایه ❊ ولی خلف ایلمز وعدنده دیان
دکلدر نعمتی وقته مقابل ❊ ندکلو طاعت ایتسه عبد شکران

فی العقل غفران کفر جائز لکن ❊ اتی له نص تخلید بنیران
عفو جائزدر عقلا کفره لکن ❊ کلوبدر آیت تخلید بنیران

عددت الجنة استدعی تکونها ❊ ونقل آدم منها بعد اسکان
خرج آدم ایلر هم دلالت ❊ که ایتمشدر تکون دار رضوان

نعيمها ابدى لا زوال له ❊ واكلها دائم لا انه فان
ابدر نعمتى يوقدر زوالى ❊ اكل دائمدر اندن هم دكل فان

اهل الكبائر غير التائبين لهم ❊ رجاء عفو برغم الحاسد الشانى
كيدرسه توبه‌سز اهل كبائر ❊ اكا واردر رجاء عفو رجحان

اذ لاعقوبة تعفى عنده معها ❊ ولم يقيد بها آيات غفران
كه زيرا مستحق اولمز عقابه ❊ كناهه توبه ايدن اهل عصيان
دكلدر هم مقيد توبه ايله ❊ ندكلو وار ايسه آيات غفران

ولاتخص احاديث الشفاعة ما ❊ ليست تعم لاوقات واعيان
شفاعتله خبر تخصيص اولنمز ❊ كورر آنى مطيع واهل عصيان
آنك نفسى عموم ايتمز افاده ❊ مراد اولمز قمو اوقات واعيان

وللرسول بل الاخيار كلهم ❊ شفاعة لعصاة عند رحمن
اوله احياده جمله انبيايه ❊ شفاعت ايتمكيچون اذن رحمان

وللدعاء لاموات واحياء ❊ منافع شوهدت فى بعض احيان
دخى احيايه واموانه دعانك ❊ اولور نفعى كوريلور بعض احيان

وليس يدخل فى الايمان اعمال ❊ بل ليس ذا غير تصديق و اذعان
دكلدر هم عمل ايمانده داخل ❊ مجرد اول اولور تصديق واذعان

والشرع قدعد شد المرء زنارا ❊ دليل جحد كتعظيم لاوثان
دليل جحد قلندى شد زنار ❊ شرعده نته كيم تعظيم اوثان

ولايغاير ايمان واسلام ❊ ولم يكن لهما فى الشرع حكمان
هم اولمزلر شريعتده مغاير ❊ حكمده بر درر اسلام وايمان

وللمقلد ايمان يثاب به ❊ وان يكن عاصيا فى ترك ايقان
صحيحدر كرچه ايمان مقلد ❊ ولى آثمدر ايدن ترك امعان

لاعذر من عاقل فى جهل خالقه ❊ ان نال مدة فكر عند نعمان
قولك اولمز خدانى جهله عذرى ❊ زمان اولديسه فكره ديدى نعمان

وليس مرتبة للعبد مسقطة ❊ تكليفه كمجانين و صبيان
عبادتده قول ايرمز بر مقامه ❊ كيم آنده رفع ايده تكليفى ديان

قد يخطئ المرء فى فتواه مجتهدا ❊ كحكم داود مع فتيا سليمان
لاينبغى الشك فى الايمان من احد ❊ وان نوى منجيا فى يوم هجران
خطا ايتمك اولور هم مجتهدلر ❊ بوزوبدر حكم داودى سليمان

ولا عقاب بترك اللعن من احد * فی حق ابلیس وهو الكافر الجانی
دكلدر مستحق چونكيم عتابه * ايدنلر ترك سب ولعن شيطان

فلن يزيد يزيد منه مفسدة * فاسكت ولاترض لوما باسم لعان
فسادی چوقیدر اندن یزیدك * سكوت ایت دیمسونلرسا كه لعان

نصب الامام علينا واجب سمعا * لدفع مظنون اضرار وطغيان
الوبدر نصبی واجب برامامك * اراده اولمغیچون دفع طغیان
دخی سمعله‌در آنك وجوبی * دیدی عقلادر اهل اعتزالان

امامنا باشارات الرسول ابو * بكر كما اجمع القاصی مع الدانی
امام اولان مقدم اشبودینه * ابوبكر ایدی صاحب صدق‌ایقان
رسولدن آكه‌اولمشدی‌اشارت * هم‌اجماع ایتدی جمله اهل ایمان

وبعد نص ابو بكر لفاروق * وبعده صاری شوری بین اركان
ابوبكر ایتدی فاروقی خلیفه * صوكنده مشورت ایتدیلر اركان

فسلمت خمسة منهم لسادسهم * فبايعوه بطوع بين اعيان
وذاك عثمان ثم القوم جلتهم * قد بايعوا بعلی عقد رضوان
لانص فيه جليا بل قداجتهدوا * لكن معاوية المخطی كروان
بواركانك‌بشی‌چون‌اولدی‌تسلیم * قو عثمانه بیعت ایتدی اعیان
علی‌ده ایتدی‌اصحاب اجتهادی * خطا ایتدی معاویله مروان

واذكر صحاب رسول الله قاطبة * بالبر والخير واهجر طعن مطعان
اكوب خير ايله اصحابك‌قوسين * برينه انلرك سن اوله طعان

وكلهم بذلوا للدين مهجتهم * وللشريعة كانوا خير معوان
بو دينه ايلديلر بذل مقدور * اولوب شرع شريفه خير اعوان

يارب لاتسلبنی حبهم ابدا * من قال آمين يأمن سلب ايمان
الهی شول حبيبك حرمتيچون * كيم ايتدك سن‌جمالك اكا احسان
بزی جنتدن اول جعك آيرمه * بوله آمين دين صوك دمده ايمان

ودام نضرة من بالخير يذكرنی * ماالخضر وجه الربا من‌قطر نيسان
دخی اولسون مسرتلرده دائم * بنی بر خير ايله ياد ايدن اخوان
جهانده نته‌كيم روی زمينی * ثياب خضر ايله زين ايده نيسان

بيك‌اوچيوزاون‌سكزهجريه‌سنده * درعصر سلطنت عبدالحميد خان
محرم ايدی طبعك ابتدامی * ربيع الآخر انتهامی ای جان

﴿ ترجمة المؤلف ﴾

﴿ العالم العامل والفاضل الكامل المولى ﴾

﴿ حضر بك ابن جلالدين ﴾

نشأ ببلدة سوريحصار من بلاد الروم وكان أبوه قاضيا بهاوقرأ مبانى العلوم على والده ثم وصل الى خدمة المولى الفاضل الشهير يكان وقرأ عنده العلوم العقلية والنقلية وسائر العلوم المتداولة وتخرج عنده وتزوج بنته وحصل له منها أولاد ثم صار مدرسا بالبلدة المزبورة وكان محبا للعلم شديد الطلب له وحصل من الفنون مالا يحصى حتى انه كان يقال لم يكن بعد المولى الفنارى من اطلع على العلوم الغريبة مثله لماروى أنه جاء من بلاد العرب فى أوائل سلطنة السلطان محمدخان رجل كثير الاطلاع على العلوم الغريبة واجتمع مع علماء الروم عند السلطان المذكور فسألهم عن مسائل من العلوم الغريبة التى لم يكن لهم اطلاع عليها فانقطع الكل وعجزوا عن الجواب فاضطرب السلطان محمدخان اضطرابا شديدا وحصل له عار عظيم من ذلك فطلب رجل من أهل العلم له اطلاع على العلوم الغريبة فذكر عنده المولى المذكور وهو يدرس بالبلدة المذكورة وكان شابا سنه فى عشر الثلاثين وكان زيه على زى عسكر السلطان فاحضروه عند السلطان مع الرجل المزبور فضحك الرجل مستحقرا للمولى المذكور لشبابه وزيه فقال المولى هات ماعندك فأورد الرجل عليه أسئلة من علوم شتى وكان المولى المذكور عارفا بجميعها فأجاب عن أسئلته بأحسن الاجوبة ثم سأل المولى المذكور الرجل عن مسائل ستة عشر فنا لم يطلع عليها ذلك الرجل حتى انقطع الرجل وأفحم فطرب السلطان محمدخان لذلك حتى قام وقعد لشدة طربه وأثنى على المولى المذكور ثناء جميلا وأعطاه مدرسة جده السلطان محمدخان بمدينة بروسا فصار مدرسا بها واجتمع عنده الفضلاء من الطلبة مثل المولى مصلح الدين العسقلانى والمولى على العربى وأمثالهما وكان له معيدان أحدهما المولى مصلح الدين الشهير بخواجه زاده والآخر المولى شمس الدين الشهير بالخيالى ثم ضم اليها كل يوم خمسة عشر درهما على وجه الضميمة من محصول الخراج فى شهر ربيع الاول فى السنة المذكورة ثم صار مدرسا بمدرسة يلدرم خان ببرسوا ثم ضم اليها كل يوم عشرة دراهم من محصول المملحة ثم أعطاه قضاء اينه كول على وجه الضميمة ثم ضم اليها كل يوم عشرة دراهم من جهة توصية عمارة السلطان المذكور على وجه الضميمة ثم صار مدرسا بمدرسة جديدة احدى المدرستين المتجاورتين بادرنه ثم أعطاه قضاء ينبولى وصرف المولى المذكور أوقاته بالاشتغال بالعلم والعبادة وكان مستقيم الطبع سريع الفهم كثير الحفظ وكان يهتم بتربية القارئين عليه وكان قصير القامة وكان يلقب بجراب

العلم ولما فتح السلطان محمد خان مدينة قسطنطينية جعله قاضيا بها وهو أول قاض بها وتوفى وهو قاض فى سنة ثلاث وستين وثمانمائة ودفن فى جوار أبى أيوب الانصارى عليه رحمة البارى وكان ماهرا فى النظم بالعربية والفارسية والتركية نظم فى العقائد قصيدة نونية أبدع فى نظمها وأتقن فى مسائلها وقد شرحها المولى الخيالى شرحا لطيفا حسنا وله نظم آخر من نوع المستزاد ولابأس بذكره ههنا

يامن ملك الانس بلطف الملكات * فى حسن صفات
حركت جنونى بفنون الحركات * ياجنة ذات
العارض والخال واصداغك حفت * أطراف محياك
والجنة كيف احتجبت بالشهوات * من كل جهات
ان ضاق على الوسع عبارات لسان * لاعبرة فيها
فى القلب نكات كتبت بالعبرات * تحكى نكباتى
قدسال على بابك انهار دموعى * ليلا ونهارا
فالرحم على السائل أولى الحسنات * يوم العرصات
كرر عدة الوصل وصلها بخلاف * فالوعد كفانى
والصب يرى لذته فى الفلوات * من ذكر فرات
لومر على تربى من جسمك ظل * يامؤنس روحى
حياك من القبر عظامى ورفاتى * من بعد وفاتى
فى خطى اذا نقل من فيه مثال * يحكيك بلطف
من شاربه الخضر روى فى الظلمات * عن عين حياتى

وقد نظم قصيدة نونية أيضا وسماها عجالة ليلة أوليلتين ومطلعها هذا

لقد زاد الهوى فى البعد بينى * وبعد البين بعد المشرقين

وأرسل القصيدة المذكورة الى السلطان محمد خان ولما وصلته القصيدة عرضها السلطان على المولى الكورانى واذ نظر الى مطلعها اعترض عليها بأن زاد لازم لايتعدى فأمره السلطان أن يكتب الاعتراض على ظهر القصيدة وأرسله الى المولى المذكور طالبا للجواب فكتب المولى المزبور تحت الاعتراض مجيبا قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا روى أن المولى محمد بن الحاج حسن من تلامذة المولى المذكور قال لما قص الاستاذ علينا هذه القصة قلت لو كتبت قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا لكان حسنا أيضا فاستحسن قولى استحسانا وانما سمى قصيدة المزبور عجالة ليلة أوليلتين لقوله فى آخر القصيدة

الايا أيها السلطان نظمى * عجالة ليلة أوليلتين
مع الاشغال فى أيام درسى * ومافارقت شغلى ساعتين

﴿ ترجمة شارح الخيالي ﴾

﴿ العالم العامل الكامل الفاضل المولى ﴾

﴿ شمس الدين أحمد بن موسى الشهير بالخيالي ﴾

كان رحمه الله تعالى عالما عاملا فاضلا تقيا نقيا زاهدا متورعا وكان أبوه قاضيا قرأ عنده بعض العلوم ثم وصل الى خدمة المولى حضر بك چلبي وهو مدرس بسلطانية بروسه وصار معيدا لدرسه ثم صار مدرسا ببعض المدارس ثم انتقل الى مدرسة فلبه وكان له كل يوم ثلاثون درهما وكان المولى ابن الحاج حسن فى ذلك الوقت قاضيا بمدينة كليبولى فاخذله الوزير محمود باشا من السلطان محمد خان مرادية بروسه فحسده المولى الخيالى على ذلك وكتب الى الوزير محمود باشا كتابا وأرسله اليه وأوردفيه هذين البيتين لنفسه نظم

عجوبة فى آخر الايام * تبديك صحة ظفرة النظام

وفساد آراء الحكيم لانها * فى الآن قطع مسافة الاعوام

ولما قرأ الوزير محمود باشا هذين البيتين قال ان المولى لايعرف هذا الرجل وهو مستحق لذلك ثم ان المولى تاج الدين المشتهر بابن الخطيب لما توفى بازنيق وهو مدرس بها عرضه الوزير محمود باشا فتأسف عليه السلطان محمد خان تأسفا عظيما ثم قال للوزير المزبور اطلب مكانه رجلا فاضلا شابا مهتما بالاشتغال فتبادر ذهن الوزير الى المولى لخيالى لكن لم يتكلم فى ذلك المجلس ثم عرض المولى الخيالى فى مجلس آخر فقال السلطان محمد خان أليس هو الذى كتب الحواشى على شرح العقائد وذكر فيها اسمك قال نعم هو ذلك قال انه مستحق لذلك فاعطاه المدرسة المذكورة وعين له كل يوم مائة وثلاثون درهما فلما جاء الى قسطنطينية لم يقبل المدرسة لانه قد تهيأ للحج فابرم عليه الوزير محمود باشا فقال ان أعطيتنى وزارتك وأعطى السلطان سلطنته لاأترك هذا السفر فعرض الوزير محمود باشا على السلطان فقال هلا أبرمت عليه قال أبرمت وقال ان أعطيتنى وزارتك لاأترك هذا السفر ولم يذكر السلطان استحياء من السلاطين فحزن لذلك السلطان محمد خان وأمر أن يدرس معيده فى تلك المدرسة الى أن يرجع هو من الحجاز ولما رجع من الحج صار مدرسا بها ولم يلبث الا سنين قليلة حتى مات وكان سنه وقتئذ ثلاثا وثلاثين سنة كان رحمه الله تعالى مشتغلا بالعلم والعبادة لاينفك عنهما ساعة وكان يأكل فى كل يوم وليلة مرة واحدة ويكتفى بالاقل وكان نحيفا فى الغاية حتى روى أنه كان يحلق سبابته وابهامه ويدخل فيها يده الى أن ينتهى الى عضده وحكى المولى غياث الدين أنى لازمته مقدار سنتين وقرأت عليه فى بلدة ازنيق ولم أره فرح ولاضحك وكان دائم الصمت مشتغلا بالعبادة وملاحظة دقائق العلوم وكان لايتكلم الا عند مباحث العلوم وقد اجتمع

يوما مع المولى خواجه زاده فى الجامع وباحث معه فغلب عليه فلما رجع الى بيته
قال له بعض الحاضرين اليوم غلبت على خواجه زاده فقال انى ما زلت أضرب
على رأس ابن صالح البخيل وكان يلقب جد المولى خواجه زاده بذلك قال الراوى
ما رأيت ضحكه الا فى هذه الساعة يحكى أن المولى خواجه زاده ما نام على الفراش قط الى ان
مات المولى الخيالى خوفا منه لفضله وقال بعد وفاته أنا أستلقى بعد ذلك على ظهرى وكان الشيخ
عبد الرحيم المرزيفونى خليفة الشيخ زين الدين الخافى لقن المولى الخيالى كلمة الذكر بالجامع
الجديد بادرنه رأيته مكتوبا بخطه على ظهر بعض كتبه التى بخطه وهو كتاب التلويح وله من
المصنفات حواش على شرح العقائد النسفية سلك فيها مسلك الايجاز يمتحن به
الاذكياء من الطلاب وهى مقبولة بين الخواص وشهرتها تغنى عن مدحها وحواش
على أوائل حاشية التجريد وله شرح لنظم العقائد لاستاذه المولى حضر بك ولقد اجاد
فيه وأحسن ورأيت بخطه كتاب التلويح وكتب فى حواشيه كثيرا من كلماته
الشريفة ورأيت ايضا بخطه تفسير القاضى البيضاوى وكتب على
حواشيه كثيرا من أفكاره اللطيفة طيب الله مهجعه ونور مضجعه

شرح العلامة الفاضل والفهامة الواصل الشيخ داود بن محمد القرصى الحنفى المتوفى سنة (١١٦٩) للقصيدة النونية التوحيدية لناظمها المولى خضربك نفع الله بهما آمين

سبب نظم هذه القصيدة ان السلطان الفاتح الفخيم وخادم الشرع القوى القويم لما اتخذ الناظم استاذا لنفسه دبت الغيرة والحسد فى قلوب علماء القسطنطينية فقالوا للفاتح فى حقه ماقالوا فلما رأى منهم التعصب عليه طلب من السلطان الهجرة الى شهر بروسه لاجل تدريس العلوم سالما عن طعن هؤلاء الخصوم ماامكن وبعد ألحاح كثير اذن له فهاجر اليها واشتغل بالتدريس ولم يزل الفاتح رحمه الله يطنب فى مدح استاذه عند العلماء فلكثرة غيرتهم طلبوا من الفاتح رحمه الله ان يأمر استاذه بتأليف كتاب يعلم به كماله ولياقته لمدحه فكتب الفاتح رحمه الله لاستاذه يرجو منه ماطلبوه منه فألف هذه القصيدة وارسلها اليه ومعها هذه الابيات

لقد زاد الهوى فى البعد بينى ٠ وبعد البين بعد المشرقين
الايا ايها السلطان نظمى * عجالة ليلة او ليلتين
مع الاشغال فى ايام درسى * ومافارقت درسى ساعتين

فعرض الفاتح القصيدة مع المكتوب عليهم فقالوا قد اخطأ استاذك فى محل من القصيدة وفى محل من المكتوب لانه استعمل كلمة الزيادة فى الموضعين متعديا مع انها لازمة (احدهما) لقد زاد الهوى الخ (وثانيهما) فلن يزيد يزيد منه مفسدة ثم كتب الفاتح رحمه الله ثانيا مقالهم فكتب اليه المصنف رحمه الله مشيرا الى الجواب بقوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اقتباسا وتعريضا لهم بأن كلمة زاد تعدت الى مفعولين هنا اه ملخصا من طرة الاصل

ولاجل تمام الفائدة حلى هامشه بحاشية العالم الكامل الفاضل المولى شمس الدين احمد ابن موسى الشهير بالخيالى صاحب حاشية شرح العقائد قدس الله سره ونور قبره

طابع هذا الكتاب وناشره الحاج محمد طالب بن حسين الفاتسوى العريف بخليل افندى زاده احسنهما الله بالحسنى والزياده

طبع برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة (٦٠٦) و (٦٤٢) والمؤرخة ٢٦ رمضان سنة ١٣١٧ و ٧ ذى القعده سنة ١٣١٧ فى مطبعة (شركت صحافيه) بدار الخلافة العلية سنة ١٣١٨ هجرية

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد يا من شرح صدورنا لتحرير الكلام فى عقايد الاسلام ويسر امورنا فى دقايق العلوم وبدايع الاحكام ذلك فضل منك تؤتيه من تشاء من عبادك الكرام وترقيهم عن حضيض دائرة التقليد الى ذروة الاحكام يا من تحير فى بيداء صمديته نهاية العقول والافهام وتوله فى اسرار الوهيته دراية الفحوى والاوهام وسجدت لعزجبروته جباه الاشباح والاجرام وخضعت لعظمه ملكوته رقاب الملوك والحكام صل على نبيك محمد المبعوث للدعوت الى دار السلام وعلى اتباعه الذين هم نجوم الهدى ومصابيح الظلام وبعد فان كمال كل نوع انما هو باحتيازه بما يخصه من الآثار وتحليه بما يميزه عن الاغيار ونقصانه باتصافه بما ينافيهما من الاضداد وسلوكه فى اودية الضلال والوهاد فانظروا معاشر الاخوان وجماعة الخلان هل لكم من مميز عما عداكم سوى العلم والعرفان فاسلكو مسالك تحصيل اليقين واطلبوا العلم ولو بالصين وكلوا نفوسكم بالفضائل الروحانية واعتقوها عن الرزائل الجسمانية لاسيما علم به اثبات الصانع وتوحيده وتقديسه عن النقايص وتمجيده فيه مقاصد جلية تشرق ببهجتها وجه الدين فى دياجير الظلمات ومواقف سنية يهتدى بلمعانها الى عالم الغيب والشهادات ومطالع انظار افاضتها دراية الفحول لنيل الابكار ومطالب عالية سبكتها نهاية العقول بايدى الافكار وطوالع تتلألأ انوارها على صفحات الايام وتجرد عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام وفوائد يقينية افادتها القطعيات من فصل الخطاب وعقايد دينية ايدتها المحكمات من ام الكتاب وعمدة فى الارشاد الى التأويل فى غوامض المرام وكفاية فى الوقوف على الاسرار من متشابهات الكلام وقد صنف فيه المولى الهمام قدوة علماء الاسلام خير الملة والدين ينبوع الفضل ومنبع اليقين كتابا منظما بنفائس الفرائد موشحا بجواهر العقايد مرشحا بدرر الفوائد حقيقا بان يسطر القلم سطوره بالنور على الواح هى صحائف من خدود الحود ثم انه يحتاج الى شرح يكشف عن مكا من اسراره حجابها ويرفع عن وجوه مخدراته نقابها فانتهزت فرصة عن اعين الزمان ونبوة من طوارق الحدثان وشرحته شرحا يبسط عن مطويات عباراته ايجازها وينشط عن مخفيات مقاصده الغازها وشيدت فيه قواعد اصول الدين للمتكلمين بدلائل حلا عنها زبر الاولين والآخرين فى زواهر عبارات يحيى لو سمعها الاموات فى القبور ويتهلل بها وجوه (العلوم) الاوراق فى خلال السطور وخدمت به على حضرت من ظلل العباد بظلال العدل والاحسان وامطر عليهم سحائب الامن والامان وقمع عنهم الضلالة وآثار البدع والطغيان والف قلوبهم بالعصمة عن سلوك طريق العدوان وطهر جزيرة الروم عن الشرك والكفران وطردهم عن حدود الديار والاوطان وفتح ارضا من المشارق عجز عنها من تقدمه من الملوك والسلاطين وبلادا كثيرة من المغارب لم يدانيها الاباطل من المتقدمين والمتأخرين وكسر الصليب وخرب كثيرا من بيوت الاوثان وجعل منها مدارس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وكرمنا بتوفيق المباحث الكلامية والصلاة والسلام على رسولنا محمد المبعوث بخلاصة الاديان الالهية وعلى آله وأصحابه المتخلقين بمكارم الاخلاق النبوية وبعد فيقول العبد الفقير الى الله الغنى داود بن محمد القرصى الحنفى عامله الله تعالى بلطفه الجلى والخفى لما كان علم الكلام أشرف

يحصل فيها العلوم بذرايع البرهان وحول بعضها مساجد يذكر فيها اسم الله بالغدو والآصال ورباطا يأوى اليها الضعفاء والمساكين والامثال * شعر * وانت خليفة ابن سلطان عادل * وقد كنت بدرا نسل عثمان نيرا * ولن يسمع الدوار ان دار مثلك * ولم يأت فى الدهر نظيرك مظهرا * وخلقك محمود وانت محمد * وقد نلت فى المجد محاسن كوثرا * فياماحى الكفر ويا محيى الدين * لقد كان فى الدنيا عدوك ابترا * سيوفك كالبرق تمد الى العلى * وتنزل بالصعق على ارض قيصرا * ورميك بالحصن صخور حجارة * تزلزل الافلاك بقطب ومحورا * وهولك فى الارض كرعد سحابة * يصدع ﴿ ٧ ﴾ بروجا شد من باب خيبرا * وهو السلطان المجاهد فى سبيل الله مع الكفار المتمثل لاوامره آناء الليل واطراف النهار والمستوى على سرير السلطنة بالارشاد والاستحقاق المستولى على ممالك القياصرة بالقهر والاحراق باسط بساط العدالة والارفاق ناشر الشريعة المصطفوية الى الآفاق ناظم الامور الدينية بعد الشتات عاصم حبل الله المتين عن البتات موصل لواء الشرع الى السماك مؤيد النواميس النازلة من الافلاك نازل بقاع الانس ورئيس خضائر القدس ظل الله على العالمين وملجأ افاضل العالمين * شعر * هو الشمس لم يأو خصينا بمنزل * فسكنه الاوج برج السعادة * يدور بدور الفضل حول مداره * ومن وجهه يبدو صباح السيادة * وهو الذى زعزع بهيبته سرير الاكاسرة وخضع الى قدرته رقاب القياصرة واعتضد بيمنى عنايته ايدى الاسلام والايمان ابو الفتح السلطان محمد خان مد الله سرادقات عظمته على الانام وافاض عليه سجال الخلود والدوام والله اسئل ان يجعل ذلك تذكرة لحال البهيم عسى ان يطلع على صبح النعيم واقتبس بفالق النور من مشكاة الاحسان وتخلص عن وقفه الهان الى دار الرضوان ونودى من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة والمقام الحسان قال ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ﴿ الحمد لله

العلوم الاسلامية وأفضلها وأتقن المسائل الدينية وأوثقها لكونه مبنى عقائد الاسلام وأساسها وأجمع لجهات شرف العلم بأجمعها وكان الرسالة الشريفة المنظومة النونية التى ألفها الفاضل المحقق والكامل المدقق خضر بك محقق علماء الروم واستاذ الفاتح المرحوم وكثير من الفحول والقروم أحسن ماألف فى الاسلام وأقبل عند الفضلاء الكرام أردت أن أشرحها شرحا جديدا واهتم فيه بحيث يكون وحيدا وفريدا والله أرجو أن يجعله خالصا لوجهه الكريم وأن ينفعنى به يوم لاينفع مال ولابنون الا من أتى الله بقلب سليم ولاحول ولاقوة الابالله العلى العظيم

قال المصنف رحمه الله تبركا واقتداء باسلوب الكتاب المجيد وامتثالا بحديث الابتداء وعملا بما وقع عليه الاجماع وأداء لبعض حقوق مااستغرقه من ضروب الاحسان التى من جلتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾

﴿ الحمد لله

﴿قوله بحديث الابتداء﴾ أى بالبسملة والحمدلة قال النبى عليه الصلاة والسلام كل أمر ذى بال لايبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر رواه الخطيب بهذا اللفظ فى كتاب الجامع وفى رواية أقطع وفى رواية أجذم بالجيم والذال ومعنى الجميع أن كل أمر ذى بال وشأن لم يبدأ فيه بالبسملة فهو ناقص البركة غير تام فى المعنى وان تم فى الحس وهذا هو معنى الابتر شرعا فيندفع ماقيل كم من أمر ذى بال لم يبدأ ببسم الله كمل حسا وكم من مبدوء به لم يكمل بل بقى ناقصا فى الظاهر والحس اه

﴿قوله الحمد﴾ هو الثناء باللسان على قصد التعظيم سواء تعلق بالنعمة أو بغيرها

عالى الوصف والشان * منزه الحكم عن اثار بطلان ﴾ اقول ﴿ صدر كتابه بحمدالله تعالى بعد التبرك باسمه تعالى امتثالا بما صدر عن السيد المختار واتباعا لما انعقد عليه اجماع الاخيار وشكرا لما اسبغ عليه من النعم الجليلة الآثار والحمد هو الثناء على الجميل ومورده اللسان وحده واما الشكر وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم ومورده يعم اللسان والجنان والاركان يرشدك اليه قوله * افادتكم النعماء منى ثلاثة * يدى ولسانى والضمير المحجبا * فالحمد اخص باعتبار المورد واعم باعتبار المتعلق والشكر على العكس والله علم للذات الواجب الوجود المنطوى بجميع الكمالات فلذا علق الحمد به اشارة الى الاستحقاق الذاتى وعقبه بما يدل على تعظيمه وتمجيده من علو وصفه وشانه اى حاله فى ذاته وربوبيته عن اوصاف المخلوقات وشؤنهم وتنزه حكمه وامره عن البطلان فانه رب الارباب ومالك الرقاب يعلم الاشياء على ماهى عليه ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فلا يتطرق الى سرادقات كماله وحكمه شوائب النقصان وآثار البطلان تنبيها على تحقق الاستحقاقين ورعاية لبراعة (والظم)

عالى الوصف والشان * منزه الحكم عن آثار بطلان ﴾ وأقول بالله التوفيق ومنه التحقيق و التدقيق بحث البسملة والحمدلة مشهور بين الطلبة وطويل الذليل عند الكملة فلا حاجة اليه فلنشرح باقى الكلام فقوله عالى الوصف صفة كاشفة أومادحة لكون الاضافة للدوام أى عالية كل صفة من صفاته تعالى الذاتية الثمانية الحقيقية القديمة وما يلزمها فى الظاهر من الصفات المعنوية الاعتبارية الحالية الواسطة ومايلزم ذاته تعالى يقينا من الصفة النفسية الحالية الواحدة والسلبية الاعتبارية الخمسة أى عظيمة معنى أومنزهة عن النقص قطعا * وقوله والشان عطف على الوصف وعبارة عن الصفة العظيمة العجيبة والمراد به كل واحدة من صفاته تعالى أوصفات صفاته كتعلقات صفاته تعالى * وقوله منزه الحكم صفة ثانية لله تعالى أى مبعد الحكم اولا وآخرا والمراد بالحكم هنا هو الاسناد الخبرى ايجابا أوسلبا والانشائى امرا اونهيا اوماثبت بالكتاب والسنة كالوجوب والحرمة لاخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء اوالتخيير اوالوضع ولا اذعان النسبة التامة الخبرية ولا النسبة التامة الخبرية ولا أداء الواقع بتكلم الخبر ولا مطلق الاثر المرتب على الشئ على مالا يخفى * وقوله عن آثار بطلان متعلق بالمنزه والمراد به عدم اللياقة لاعدم الثبوت ولا عدم الوجوب وبآثاره العلائم الدالة عليه كالجهل والكذب والعبث

والشكر فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما سواء كان باللسان أوبالجنان أوبالاركان يرشدك اليه قول الشاعر

أفادتكم النعماء منى ثلاثة يدى ولسانى والضمير المحجبا* فمورد الحمد لايكون الا اللسان ومتعلقه يكون النعمة وغيرها ومتعلق الشكر لايكون الا النعمة ومورده يكون اللسان وغيره فالحمد أعم باعتبار المتعلق وأخص باعتبار المورد والشكر بالعكس اه

﴿ قوله عالى ﴾ اسم فاعل من علا يعلو علوا وياؤه منقلبة عن الواو وهى ساقطة فى اللفظ لالتقاء الساكنين وهو اسم من أسماء الله تعالى ومعناه الذى علا عن الادراك ذاته وعن التصور صفاته ومثله العلى بتشديد الياء لانه فعيل بمعنى فاعل اه

﴿ قوله الوصف ﴾ هو والصفة مصدران كالوعد والعدة والمتكلمون فرقوا بينهما فقالوا الوصف مايقوم بالواصف والصفة مايقوم بالموصوف وفى الجوهرة النيرة اعلم أن الوصف كلام الواصف والصفة هى المعنى القائم بذات الموصوف اه

﴿ قوله منزه الحكم ﴾ عطف على عالى الوصف بحذف العاطف اذ يجوز حذف العاطف وحده فى الضرورة بل ادعى بعضهم وروده فى القرآن العظيم قال صاحب لباب التفاسير فى قوله تعالى وجوه يومئذ ناعمة أى وجوه المؤمنين قيل أراد ووجوه بواو العطف فحذف الواو اه

اقول جرت عادة المؤلفين بارداف التصلية بالتحميد توسلابها فى الاستحصال كالاتهم العلمية والعملية الى من اصطفاه الله تعالى لاظهار شريعته وجعل خليفة فى خليقته فان بديهة العقل شاهدة بان استفاضة شئ يتوقف على مناسبة مابين المفيض والمستفيض ولا مناسبة بين ذات الحق ونفوس الخلق فوجب الاستعانة فيما بمتوسط يكون ذا جهتين هذا والانسب ان يقال لما كانا اكثر الاحكام الشرعية ومعظم المعلومات الدينية مستفادا من النبى عليه السلام وجب الثناء عليه بما هو اهله وقدامرنا الله تعالى فى كلامه القديم بالدعاء له والصلاة عليه وهى مبتدأ والظرف فى مابعدها خبرها وفى ماقبلها متعلق بها والمعنى ان الصلاة المخلوقة لله تعالى الحاصلة باكتسابنا اوبدونه على النبى المختار لاظهار شريعته الكائنة فى علمه الازلى واللوح المحفوظ فالابداء الاظهار والشرايع جمع شريعة وهى فى الاصل مورد

والظلم والغدر ونحو ذلك فان حكمه تعالى ملابس باضداد ذلك كله من العلم والصدق والحكمة والعدل والانصاف ونحو ذلك والله اعلم قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿منه الصلاة على مبدى شرائعه * نبينا المصطفى من نسل عدنان﴾

أقول اى كائنة من الله تعالى فقط الرحمة المعهودة الكاملة غاية الكمال أى الاحسان الكامل كذلك فى الدارين فان الصلاة فى اللغة الدعاء وفى حقه تعالى الرحمة حقيقة أو مجازا حملا على الغاية ثم المراد الاحسان حملا على الغاية عند المحققين بناء على أنها لغة رقة القلب وكذا كل صفة يستحيل ظاهرها فى حقه تعالى كالغضب فانه فى اللغة غليان الدم للانتقام والتشديد وفى حقه تعالى محمول على الغاية * وقوله على مبدى شرائعه متعلق بالكون المقدر وعلى بمعنى اللام اذ الرحمة حاصلة له عليه السلام من الجهات كلها لامن جهة الفوق فقط واختيارها على اللام لتوهم نزول الرحمة من الفوق عند العامة والمبدى بمعنى المظهر والشرائع جمع شريعة ﴿واعلم﴾ أن الدين فى اللغة بمعنى الطاعة والجزاء والملة بمعنى الكتابة والجماعة والشرع بمعنى بيان الطريق او اتيان الشاربة للماء والشريعة بمعنى الطريقة أو مورد الشاربة وفى الشرع كلها بمعنى واحد عند الجمهور على أنها متحدة بالذات ومختلفة بالاعتبار وهو جميع الاحكام الشرعية الثلاثة الاعتقادية والخلقية والعملية التى جاء بها الانبياء عليهم السلام من عند الله وقالوا باجتهادهم او ببداهة عقولهم او بالهام قوى من ربهم وعرفها الشريف المحقق فى حاشية المختصر بانها وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود

﴿قوله أى الاحسان الخ﴾ تفسير للرحمة يعنى اريد بالرحمة هنا غايتها لكونها بمعنى رقة القلب لايجوز اسنادها اليه بالاضافة اليه تعالى وبالاضافة الى الملائكة بمعنى الاستغفار وبالاضافة الينا بمعنى طلب اعلاء دينه وبعثه المقام المحمود فالمعنى جميع صلاة الله وصلاة الملائكة والجن والناس الكائنة منا كسبا الصادرة من الله تعالى خلقا على مبدى شرائعه اه

﴿قوله واعلم أن الدين الخ﴾ قيل ماجاء به النبى عليه السلام من أحكام الله تعالى من حيث انها تملى وتكتب ملة ومن حيث انها يدان عليها دين ومن حيث انها تطاع وينقادلها اسلام ومن حيث انها تصدق ايمان ومن حيث انها تعتقد اعتقاد ومن حيث انها يعمل بها شريعة اه

وقوله على أنها متحدة الخ فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال بمعنى الاملاء وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة ووجه آخر هو أن الدين منسوب الى الله تعالى والملة الى الرسول صلى الله عليه وسلم والمذهب منسوب الى المجتهد اه

لشاربة نقلت الى الاحكام المأخوذة من الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام

 اقول اى اجعلها ذخيرة ليوم القيامة وارجو بها النجاة عن اهوالها ونكباتها مستودعا عند من جعل طبعه على الانصاف وعصم ذهنه عن الاعتساف ليرشد بها طالب الدين القديم والصراط المستقيم قال الناظم رحمه الله

﴿الهنا واجب لولاه ما انقطعت * آحاد سلسلة حفت بامكان﴾ اقول يريد انه لاشك فى وجود موجود فان كان واجبا فذاك والا فلابد من علة بها يترجح وجوده على عدمه وانه واجب والا يلزم الدور والتسلسل وكلاهما باطل ولم يتعرض بالدور مع كونه محتملا ايضا لاستلزامه اياه وقد يقال هما قريبان اتماوقعا ففى ذكر احدهما غنية عن الآخر وانما لم يعكس لان بطلان التسلسل اخفى فهو بالتعرض اولى اما الدور فبالضرورة عند الرازى وبالاستدلال عند غيره واستدل عليه بعضهم بلزوم تقدم الشئ على نفسه قال الامام الرازى فى الاربعين هذه الحجة مبنية علي مقدمة مشكلة وهي اثبات التقدم الذاتي اذ قد بينا انه ليس عبارة عن التقدم الزماني فان (قول)

وقيل بالاضطرار على انه اذعان النسبة التامة الخبرية * وقوله مذنب جان نعتان للعبد للترحم ولهضم النفس وجان من الجناية بمعنى الذنب هنا والذكر للتأكيد او السجع والله أعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿أعدها ذخر يوم لا ارتياب به * مستودعا عند ذى عدل واحسان﴾

أقول قوله أعدها ذخر يوم لا ارتياب به اى أجعلها ذخيرة يوم لاشك فيه عند معاشر أهل السنة بوجه من الوجوه لأنتفع بثوابها فى ذلك اليوم وأنجو أيضا عن أهواله وشدائده * وقوله مستودعا عند ذى عدل واحسان حال من فاعل أعدها اى جاعلا لها وديعة وأمانة عند صاحب عدل واحسان من الله تعالى أو من العلماء المحققين والعدل هنا وضع الشئ فى موضعه اللائق له كوضع هذه الرسالة عند الاذكياء المستعدين بأن يوفق معرفتها لهم أو بعلمها لهم وهو ضد الظلم بمعنى وضع الشئ فى غير موضعه كوضعها عند الاغبياء * والاحسان هنا بمعنى الاكرام أو جعل الشئ حسنا اى بحيث يتعلق به المدح عاجلا والثواب آجلا كجعل تعلمها حسنا سهلا على الطالبين حسبة لله تعالى وطلبا لمرضاته وهو ضد التقبيح وسيجئ التفصيل ولقد أصاب فى هذين القيدين والله أعلم ﴿واعلم﴾ أنه لابد قبل الشروع فى المقصود من معرفة ثلاثة أشياء فى الاغلب تعريفه وموضوعه وغرضه ويسمى فائدة ليكون على مزيد استبصار فى طلبه * فعلم الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه * وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به ذلك الاثبات وقيل ذات الله تعالى وقيل الموجود من حيث هو موجود وغرضه خمسة أمور فى الاغلب الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان فى العقائد وارشاد المسترشدين بايضاح الحجة والزام المعاندين باقامة الحجة فى ذلك وحفظ قواعد الدين عن أن يزلزلها شبه المبطلين وبناء العلوم الشرعية عليها واخلاص النية فى العقائد والاعمال وغاية ذلك كله الفوز بعظيم سعادة الدارين وهو منتهى الاغراض وغاية الغايات وبذلك يظهر الشرافة لعلم الكلام على الكل وكون صاحبه أشرف العلماء عند الكل كذا فى المواقف وغيره * ثم لما فرغ المصنف رحمه الله من الديباجة شرع فى الالهيات فقال

﴿الهنا واجب لولاه ما انقطعت * آحاد سلسلة حفت بامكان﴾

﴿قوله باقامة الحجة﴾ فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون نافعا له وتكميلا له اه

﴿قوله وبناء العلوم الخ﴾ فانه مالم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث وعلم فقه وأصول فكلها متوقفة على علم الكلام اه

اريدبه كون المؤثر مؤثرا فى الاثر رجع ذلك الى معنى التأثير فيكون قولك لوكان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر لكان كل واحد منهما مقدما على الآخر فكان باطلا لكون التالى فيه عين المقدم وان اريدبه معنى مغايرا لماذكر فلابدمن تصويره حتى نتكلم عليه واجاب صاحب اللباب بان المراد كون العلة بحيث يجزم العقل بانها مالم يتم لها الوجود لم يوجد المعلول وهو الذى يصحح قولنا وجدت العلة فوجد المعلول من غير عكس والتقديم بهذا المعنى تصوره وثبوته للعلة ضرورى ويتجه عليه ان كلمة الفاء موضوعة لافادة التعاقب بين الشيئين بحسب الزمان بغير مهلة وتراخ ولاتعاقب بين العلة ومعلولها لزوما زمانيا فكيف يصححه ذلك بل ينبغى ان لايصح استعمالها فيه اللهم الاعلى سبيل التشبيه والمجاز على ان دعوى الضرورة فى محل النزاع ممالايسمع اصلا بل لابدله من الدليل وانى لهم ذلك ثم قال الامام والاولى ان الاقتصار نسبة فلايتصور بين الشئ ونفسه والاقوى ان نسبة العلة الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول اليها بالامكان وهما صنفتان متنافيتان لايجتمعان فى الشئ بالنسبة الى امر معين فضلا عن نفسه ويرد على الاول ان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق النسبة وعلى الاقوى ان لكل منها جهتين مختلفتين ﴿ ١٣ ﴾ اعنى العلية والمعلولية فيجوز ان ينشأ منهما نسبتان مختلفان بالوجوب والامكان على ان نسبة العلة الى المعلول قدتكون بالوجوب وذلك فيما اذا كانت تامة والكلام فى العلة المستقلة بالايجاد بل فى الموجدة وليست نسبتها الى المعلول بالوجوب بل بالامكان ايضا واما التسلسل فيدل على بطلانه وجوه منها انه لوتسلسلت الممكنات لا الى نهاية لتحقق هناك مجموع ممكن هو نفس السلسلة فيحتاج

أقول أى معبودنا بالحق المستحق لعبادتنا أى كمال تضرعنا وغاية تعظيمنا واجب الوجود لذاته أى لازم الوجود لذاته بحيث يقتضى ذاته وجوده فيمتنع انفكاك الوجود عن ذاته تعالى عقلا بأن يزول الوجود عنه ويتصف بالعدم بدله لا ان وجوده موجود خارجى كذاته تعالى على أنه معلول لذاته بالايجاب كسائر صفاته الذاتية كما ظنه كثير من الاشاعرة أو على أنه عين ذاته كما توهم الشيخ الاشعرى فى المشهور فان الوجود فى التحقيق من قبيل الحال فلايكون معلولا لعلة أصلا ولا عين ذاته الحقيق الموجود وأيضا يلزم على هذا سبق العدم على ذاته سبقا ذاتيا مستلزما لاجتماع النقيضين أو العدم والملكة والتسلسل فى الوجودات الموجودة أو كون المعنى المصدرى الاعتبارى عين الذات الحقيق الخارجى والكل باطل بالضرورة • قوله لولاه أى اولايكون واجب الوجود يكون ممكن الوجود فيحتاج الى علة وهلم جرا فلا ينقطع آحاد سلسله احيطت اوزينت بامكان بأن كان كل منها ممكنا الى غير النهاية فيلزم التسلسل واللازم باطل ببرهان التطبيق ونحوه وكذا الملزوم فثبت المطلوب وهو انه تعالى واجب الوجود فهذا قياس خلفى مركب من اقترانى اولا واستثنائى ثانيا

الى علة هى نفسها اوجزؤها اذ الخارج ينافى الغرض المذكور فيلزم كون الشئ علة لنفسه هذا هو الظاهر وقد تقرر بأنه لوتسلسلت الممكنات لكان هناك مجموع هو نفس الممكنات المتسلسلة ولاشك فى كونه ممكنا محتاجا الى علة فعلته اما أن يكون نفسه او جزئه فيلزم كون الشئ علة لنفسه او خارجا عنه وهو خلاف المقدور والكل باطل فاذا لابد من علة هى واجبة الوجود وبذلك قدظهر ان اثبات الواجب بهذا الوجه يفتقر الى بطلان التسلسل كما نص عليه بعضهم نعم لوقيل انه لو تسلسلت الممكنات لا الى نهاية لاحتاج المجموع الى علة لايجوز ان تكون نفسها ولا جزؤها فتعين ان تكون خارجة واجبة فينقطع التسلسل وهو المطلوب كما وقع فى الاربعين انعكس حديث الافتقار فان قلت امكان المجموع انما يحوج الى الفاعل المرجح لوجوده على عدمه فيختار أن علته هو البعض منه ونمنع لزوم كون الشئ علة لنفسه قلت المراد بالفاعل هو المستقل

بالفاعلية فيجب ان يكون نفسه علة لكل جزء ويلزم المحذور وفيه بحث لانه ان اريد بالاستقلال استناد السلسلة واجزائها اليه او الى ماصدر عنه وحده فالملازمة مسلمة لكنه لايتم التقريب بجواز ان يقع التسلسل ويكون علة الجميع بعضا منه وهكذا الى غير النهاية وان اريد استنادها اى استناد المعلول مطلقا الى نفسه او الى جزئه او الى ماصدر عنه او الى الاولين فقط فالملازمة ممنوعة والسند مامر فتذكر وقد يقال ان اريد بالمجموع الآحاد مع الهيئة الاجتماعية فهو ليس بموجود حتى يحتاج الى الموجد وعلى تقدير وجوده يجوز ان يوجده الآحاد وان اريد به الآحاد انفسها بدون اعتبار الهيئة معها فلم لايجوز ان يكون علتها نفسها على معنى انه يكتفى فى وجودها نفسها من غير احتياج الى امر خارج عنها ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعليل شئ معين بنفسه فيجاب بان المجموع المأخوذ على هذا الوجه وان كان عين الآحاد الا انها ممكنات موجودة فلابد لها من علة موجدة ولما كان كل واحد من اجزاء السلسلة علة موجدة داخلة فيه كانت العلة الموجدة للمجميع جميع تلك العلل فهى لايجوز ان تكون نفسها لان العلة الموجدة للشئ يجب ان تتقدم بالوجود عليه ومن المستحيل تقدم الشئ على نفسه بالوجود والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد بآخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران متغايران والاول هو الذى ينازع فيه فيحتاج فى ابطاله الى الاستدلال بخلاف الثانى فانه بابيى البطلان وفيه بحث فان المجموع المأخوذ على هذا الوجه ليس له وجود سوى وجودات الاجزاء فيرجع تعليل المجموع بالمجموع الى تعليل كل واحد بآخر فليتدبر ثم ان كون مجموع العلل نفس السلسلة انما يظهر اذا لم يكن فيها المعلول المحض والا يتعين ﴿ ١٤ ﴾ كونها جزأ منها فلابد من بيان علته اذ لايكفيه ماسبق كما عرفت فان قلت كل جزء يفرض هناك فان علته اولى بذلك لتقدمها وقلة احتياجها قلت هذا على تقدير صحته يكون دليلا على بطلان التسلسل ابتداء فلاحاجة الى سائر المقدمات ومنها برهان التطبيق وهو ان يفرض مجموع ﴿دون﴾ العلل والمعلولات المتسلسلة الى غير النهاية ثم تسقط منها المعلول المحض وتعتبر مما قبلها جملة اخرى ثم نطبق الجملتين فان وجد بازاء كل جزء من الاولى جزاء من الثانية يلزم تساويهما وقد فرضناه غير متساو والا يلزم انقطاع الثانية والاولى انما تزيد عليها بقدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه متناه فيكونان متناهيين وقد فرضنا غير متناهيين هف وبما قررناه اندفع مايقال انا لانسلم استحالة التساوى فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شئ من جانبها المتناهى وانما يستحيل ذلك فى الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احداهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وذلك ان الجملة الثانية فيما فرضناه وقعت جزء من الاولى ولا شك ان الكل ازيد من الجزء كماً وفوقه عددا ولهذا نفرض التطبيق فى الجملتين المتداخلتين دون المتباينتين نعم يورد النقض بمراتب الاعداد وكذا بمعلومات الله وبمقدوراته وبالدورات الفلكية فان الدليل جار فيها مع عدم تناهيها فيجاب بانه انما يجرى فيما دخل تحت الوجود سواء كان ذلك على سبيل الاجتماع اولا فلا نقض بمراتب الاعداد لكونها عندنا من الامور الاعتبارية التى لاوجود لها ولا بالمعلومات والمقدورات لان ما وجد منها فهى متناهية ومعنى عدم تناهيها انها لاتنتهى الى حد لايوجد فوقه حد آخر

وقد اختاره السعدان واكتفى به عن الدور لظهور اعتباره مع التسلسل لكونهما متقارنين فى الاغلب ولم يعكس لظهوره واوفقيته للمجع هذا ﴿واعلم﴾ ان فى اثبات واجب الوجود اى فى بيان وجوده اولا ووجوب وجوده لذاته ثانيا بالبراهين العقلية مسالك ستة كما فى المواقف وشرحه * الاول للمتكلمين وهو من وجوه ثلاثة لانه اما بحدوث العالم أو بامكانه بشرط الحدوث أو باختصاص بعضه بالبعض

واما الدورات الفلكية فمتناهية عندنا واما الفلاسفة فقدشرطوا فيه الاجتماع فيالوجود على سبيل الترتيب فلا يرد النقض بمراتب الاعداد عليهم ولا بالنفوس الناطقة اذ لاترتيب فيها ايضا وكذابالدورات الفلكية كما هوالمشهور وبالصور والاستعدادات المتعاقبة على الهيولى القديمة فانهاوان كانت مترتبة الاانها ليست بمجتمعة في الوجود وههنا بحث وهو انه لاشك ان مراتب الاعداد من الاعتبارات الحقيقية التي لها تحقق في نفس الامر دون الاعتبارات الفرضية التي لا وجود لها الا بحسب الفرض والاعتبار ولامرية في ان الوجود في نفس امر كاف في التطبيق بل المراد ﴿ ١٥ ﴾ بالوجود الخارجي ههنا مايقابل الوجود العلمي بل الاعتبار الفرضي كما يشعر به عباراتهم وكذا الحال في تعلق علم الله تعالى بمعلومات غير متناهية فيرد بهما النقض قال صاحب المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة ثم مقابلة جزء من هذا الجزء من ذاك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء فالدليل جار في الاعداد ايضا وان اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم في الموجدات المرتبة فضلا عما عداها والجواب ان التطبيق مشروط عند الفلاسفة بالترتيب والاجتماع في الوجود كما مر وذلك قدقضى الوطر عن الملاحظة التفصيلية للانطباق واما الملاحظة الاجمالية فلا يكفي فيه عندهم كما يرشدك اليه الاشتراط المذكور وان كانت كافية فيتصوير التطبيق والمناسب بحال غيرهم ان يدعوا كفاية الملاحظة الاجمالية اعني حكم العقل بانه لابد ان يقع باذاء كل جزء جزء اولا ويمنعوا جريانه في الاعداد فان صحة ذلك الحكم ولزوم ذلك المحذور فرع للوجود كما لايخفى والاعداد عندهم من الامور الوهمية والاعتبارات العقلية والتأمل في هذا المقام والله الموفق للمرام ومنها ما ذكره صاحب الاشراق وسماه برهانا عرشيا وهو ان كل واحد من السلسلة بينه

دون الآخر فيقال العالم حادث وكل حادث فله محدث بالضرورة فالعالم له محدث اويقال العالم ممكن حادث وكل ممكن حادث فله علة بالضرورة فالعالم له علة اويقال العالم متخصص بعضه ببعض دون الآخر وكل متخصص فله مخصص بالضرورة فالعالم له مخصص ثم يقال بعد ذلك فهذا المحدث والعلة والمخصص واجب الوجود لذاته والا يلزم التسلسل اوالدور واللازم باطل وكذا الملزوم فهذا واجب الوجود لذاته وهو المطلوب * والمسلك الثاني للحكماء وهو انه لاشك فيوجود موجود ما فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولابد من الانتهاء الى الواجب والا يلزم التسلسل اوالدور واللازم باطل وكذا الملزوم فالمؤثر واجب الوجود وهو المطلوب وكلام المصنف مبني على هذين المسلكين في الظاهر كما لايخفى * والثالث لبعض المتأخرين وهو صاحب التلويحات وهو انه لاشك فيوجود ممكن ما فان استند الى الواجب بالذات او بالواسطة ثبت المطلوب والا يلزم التسلسل اوالدور فهذه الجملة المتسلسلة اوالمتدائرة ممكن ايضا فله علة وهي اما نفسها اوجزؤها او خارج عنها فالاولان باطلان بالضرورة فتعين الثالث فالخارج عن جميع الممكنات واجب الوجود لذاته وهو المطلوب وهذا المسلك الثالث اثبات له بدون ابطالهما

﴿ قوله فالعالم له مخصص ﴾ لان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة فاختصاص كل من الاجسام بماله من الصفات جائز فلابد في التخصيص من مخصص له اه

﴿ قوله والمسلك الثاني الخ ﴾ في هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسئلة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما ترى اه

ومستخرج من ملاحظة حال وجود المعلول بالقياس الى علته وفيه بحث لان هذه الجملة علتها علة آحادها لكونها نفس الآحاد فلا تحتاج الى علة اخرى فلا يمكن اثبات الواجب بدون ابطالهما * والرابع لبعض آخر وهو العلامة العضد صاحب المواقف وهو انه لو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لاحتياج الكل الى موجد مستقل فى الايجاد بكون ارتفاع الكل مرة ممتنعا بالنظر الى وجوده وايجاده فيكون خارجا عن المجموع فيكون واجب الوجود بالذات وهو المطلوب وهذا المسلك الرابع ايضا اثبات له بدون التعرض لهما وابطالهما ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته وفيه مامر آنفا فتدبر * والخامس لبعض المتأخرين ايضا وهو قريب مما قبله وهو انه لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا واللازم باطل بالبداهة وكذا الملزوم فثبت المطلوب اما الاول فلانه لو لم يوجد واجب لذاته كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولاشك ان ارتفاع الكل مرة لايكون ممتنعا بالذات وهو ظاهر ولا بالغير لما عرفت ان الغير الذى يمتنع به رفع الجميع بالمرة هو الواجب بالذات والمفروض عدمه فيلزم ان لا يوجد واما الثانى فظاهر فتبصره * والسادس لبعض المتأخرين ايضا وهو ان الممكن لايستقل بوجود ولا ايجاد فلو انحصر الموجود فى الممكن لزم أن لا يوجد شئ واللازم باطل بالبداهة وكذا الملزوم فثبت المطلوب * قال الشريف المحقق فى شرح المواقف وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها * وههنا اسئلة ضعيفة واجوبة قوية مذكورة فى المطولات كاثبات الواجب وحواشيه فان اردت الاطلاع عليها وتشحيذ الذهن بها وتضييع الاوقات فى توغلها فارجع اليها واشتغل بها * وقال بعض المحققين كالفاضل البيضاوى والامام الرازى وجود الواجب تعالى بديهى يظهر بالنظر الى هذا العالم المشاهد البديع والتأمل فيه بأدنى تأمل ويؤيده قوله تعالى وفى الارض آيات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وقوله تعالى افى الله شك فاطر السموات والارض وقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى نحو ذلك وانما اطنبت الكلام فى هذا المقام لكونه من اصول العقائد واشرف مباحث الكلام كما لايخفى على ذوى الافهام مع انه قد زل فيه اقدام كثير من العظام حيث قال المتكلمون الله تعالى ذات موجود واجب وجوده لذاته لما عرفت وتوهم

وبين اى واحد كان ان كان عدد غير متناه يلزم ان يكون منحصراً بين حاصرى الترتيب وانه محال وان لم يكن منها اثنان ليس بينهما مالا يتناهى فما من واحد الا بينه وبين اى واحد كان من السلسلة اعداد متناهية فالكل يجب فيها النهاية فليتدبر والاظهر من الكل ان نسبة السلسلة واجزائها الى الترجيح

﴿قوله اما الاول﴾ وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره وقوله واما الثانى وهو انه اذا لم يوجد واجب لذاته ولا لغيره لم يوجد موجود اصلا اه

(وتوهم)

الفلاسفة الكفرة انه وجود خاص مخصص بسلب الاضافات وزعم الوجودية الملاحدة الكفرة انه وجود مطلق منبسط على هياكل الموجودات متحد فى الحقيقة حاش لله تعالى • قال المصنف رحمه الله

﴿ كذا الحوادث والاركان شاهدة * على وجود قديم صانع بان ﴾

واقول هذا البيت اشارة الى ماذهب اليه كثير من المحققين من انه يستدل على وجود الواجب والقديم بالذات وعلى كمال قدرته تعالى وبالغ حكمته وغاية رحمته وكونه صانعا للعالم فاعلا مختارا فى جميع افعاله متصفا بصفات الكمال منزها عن سمات النقص لاسيما على كونه تعالى واحدا لاشريك له فى الواجبية بالذات والخالقية للعالم والمعبودية بالحق للكل بهذه الحوادث العظام والاركان العلوية والسفلية المنظومة بهذا النظام كما يدل عليه امثال قوله تعالى والهكم اله واحد لااله الاهو الرحمن الرحيم ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون اى دلائل عظيمة وامارات قديمة دالة على وجود خالقها ووجوب وجوده واتصافه بعظم كمالاته القطعية وانواع وحدته اللاشريكية على مالايخفى هذا ويجوز ان يكون اشارة الى مذهب من قال ان وجود الواجب تعالى بديهى يظهر بأدنى

كنسبتنا الى الترجيح وهو ظاهر فلا يصلح شئ منهما للعلية وينتفى التسلسل قال ﴿ كذا الحوادث والاركان شاهدة * على وجود قديم صانع بان ﴾ اقول كما ان الموجودات الممكنة تدل عند الفلاسفة على وجود مبدائها كذا الحوادث عندنا تدل على وجود محدثها والجمهور على ان هذه المقدمة ضرورية وقد نبه عليها بان من رأى بناء رفيعا جزم بان له بانياً وحيثما امتنع الدور والتسلسل تعين انه واجب ليس الا ولم يتعرض المحقق به اعتمادا على ماسبق وذهب جماعة من المعتزلة الى انها

﴿ قوله مخصص بسلب الخ ﴾ وماذكره الدوانى فى بعض تصانيفه من ان وجوب الوجود الذى هو عين الواجب هو الوجوب الخاص لاالمطلق بل الوجوب المطلق مفهوم عارض للوجوب الخاص الذى هو عين الواجب اه

﴿ قوله ان فى خلق السموات ﴾ انما جمع السموات وأفرد الارض لانها طبقات متفاضلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارضين اه

﴿ قوله من السماء من ماء ﴾ من الاولى للابتداء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو اه

﴿ قوله وبث ﴾ عطف على انزل كأنه استدل بنزول المطر وتكون النبات به وبث الحيوانات فى الارض او على احيا فان الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحياة والبث النشر والتفريق اه

﴿ قوله المسخر بين السماء والارض ﴾ أى لا ينزل ولا ينقشع مع ان الطبع يقتضى احدهما حتى يأتى أمر الله تعالى وقيل مسخر للرياح تقلبه فى الجو بمشيئة الله واشتقاقه من السحب لان بعضه يجر بعضا اه

استدلالية واستدلوا عليها بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا العالم ورده الامام فى الاربعين لايجوز ان يكون افعالنا تحدث عند الدواعى لابقدرتنا بل بحسب الاتفاق من غير مؤثر فان قالوا الحدوث على سبيل الاتفاق محال فليتذكر ذلك ابتداء فى حدوث العالم فلا حاجة الى هذا القياس على انه يمكن منع اشتراك العلة بل علته ماذكر فليتأمل وقد يقال الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج فى ترجح وجوده على عدمه الى مرجح وانت خبير برجوع هذا الى اعتبار الامكان وحده فى الاحتياج الى المؤثر ومنهم من سلك فى اثبات الواجب طريقة فيها غنية عن حديث الدور والتسلسل وهى ان الموجودات الممكنة باسرها تحتاج الى علة من اجلها لايتطرق اليها العدم بوجه ما والشئ الذى يمتنع عدمها بوجه ما بالنسبة اليه لايكون عينها ولاجزءها والايلزم الانقلاب فيكون خارجا واجبا وهو المطلوب فاندفع ماتوهمه شارح المقاصد من انه راجع الى بعض ادلة بطلان التسلسل وورد المنع بان مابعد المعلول المحض لاالى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه والاظهر ان يقال ان حال الممكنات بالنسبة الى الترجح كحالها بالنسبة الى الترجح فلو لم يوجد مرجح بالذات لم يترجح اصلا واليه اشير بقوله تعالى الله نور السموات والارض الآية كما يشهد به اصحاب البصائر الذين خصوا من لدنه بحكمة بالغة ﴿قال خلق الخلايق خلوا عن مخالفة * اذلاتوارد ينفى القول بالثانى﴾ اقول لما فرغ عن اثبات الواجب على طريقة الفلاسفة والمتكلمين شرع فى اثبات وحدانيته فقوله خلق الخلايق مبتدأ وينفى خبره وخلوا بمعنى اسم الفاعل وقع حالا من المبتدأ على ماجوزه البعض من النحاة اومن المفعول وقوله اذلاتوارد جملة معترضة اورده دفعا لما يقال من انه لايلزم من عدم وقوع مخالفة فى خلق العالم كون الخالق واحدا لجواز الاتفاق وتقرير البرهان عليه انه لو وجد الهان فلا يخلو اما ان يقع بينهما التمانع فى ايجاد العالم فيلزم عجزهما او عجز احدهما مع لزوم الترجح ﴿١٨﴾ بلا مرجح او اجتماع الضدين والكل باطل او يقع بينهما الاتفاق فيلزم التوارد وهو ايضا باطل وكلام المحقق ينطبق على هذا الوجه غاية الانطباق لكن يتجه عليه انه يجوز ان لايقع التمانع ولا الاتفاق بل يقع من احدهما القصد الى ايجاد ذلك المقدور ولم يقع من الآخر فان قلت قصد احدهما وعدم قصد ترجيح الآخر بلا مرجح قلت ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن بارادتهما فتدبر ولك ان تجعله اشارة الى برهان التمانع وهو انه لو وجد الهان لامكن بينهما التمانع والتخالف فى الافعال وحينئذ اما ان يقع مراد كل منهما فيلزم اجتماع الضدين او لايقع مراد كل واحد منهما فيلزم عجزهما او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح مع عجز من فرض الها قادرا لكن افعاله تعالى خالية عما ذكر فهو واحد ليس الا وينتفى القول بالثانى الا ان نفى التوارد على هذا الوجه مما لا فائدة له اصلا كما يظهر بادنى تأمل وكان ميل المحقق الى ذكر وجه اقناعى ههنا وتوجيهه انه لو تعدد الآله لوقع بينهما التخالف والتنازع ويختل النظام واما الاتفاق والتوارد فهو منتف بحكم العقل والعادة لكن خلق العالم خال عن مخالفة وتنازع فينتفى القول بالثانى ومنهم من استدل على ذلك بانه لو وجد الهان ويتصفان لا محالة بصفات الالوهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد مقدور معين وحينئذ اما ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين وانه محال او باحدهما فيلزم (للعالم)

التوجه الى هذا العالم المشاهد واجزائه العظيمة العجيبة على ماعرفت بناء على ان البداهة تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال ويؤيده قوله شاهدة وقوله بان ويجوز ان يكون البيت الاول اشارة الى الاستدلال بالامكان بشرط الحدوث وهذا اشارة الى الاستدلال بالحدوث على ماعرفت ايضا والله اعلم • قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿خلق الخلائق خلوا عن مخالفة • اذلاتوارد ينفى القول بالثانى﴾

واقول لما فرغ من اثبات الواجب تعالى شرع فى بيان وحدته اللاشريكية فى الخالقية

الترجيح بلا مرجح والاحسن ان يقال لوكان في العالم صانعان لكان محتاجا الى كل منهما ومستغنيا عنهما لكونهما مبدئين مستقلين له والازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم وقالت الفلاسفة لوتعدد الواجب لذاته والوجوب نفس الماهية لتمايزا بالتعين اذلا اثنينية بدون

الامتياز بالتعين فيلزم تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعيين المميز وانه باطل ولايخفى ان مبناه كون الوجوب طبيعة نوعية والا لتمايزا بذاتيهما من غير احتياج الى تعين اصلا على ان كون الوجوب نفس ماهية الواجب انما هو على تقدير كونه ثبوتيا لامطلقا ولادليل عليه بل التحقيق انه صفة اعتبارية فلايلزم التركيب قطعا ولادليل عليه واعلم ان هذه المسئلة تكاد ان تلحق بالضروريات فلذلك ترى العقلاء لايلتزمون بخلافها الالثنوية فانهم قد اثبتوا للعالم الهين احدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر فنهم من قال فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وقالت المجوس فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان قالوا انا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا والواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا معا ورد بانه ان اريد بالخير والشرير مبتدا الخير والشر فلانسلم استحالته وان اريد بهما من غلب عليه الخير والشر فلانسلم لزومه مما ذكر قال

للعالم المستتبعة للعلم بوحدته اللاشريكية في انواجبة بالذات والمستحقية لعبادة الكل وسائر كمالاته العظيمة كشمول علمه وكمال قدرته وهذه الوحدات الثلاثة اصول الوحدات اللاشريكية القطعية الاتفاقية بين أهل الحق واما الوحدة العددية بمعنى عدم الاثنينية فصاعدا فهي لازم بين لكل ماصدق عليه جزئي حقيقي فلاتكون مختصة به تعالى ولذا قال الامام الاعظم في الفقه الاكبر والله تعالى واحد لامن طريق العدد بل من طريق انه لاشريك له وقال البركوي في الامتحان ومراده نفي المراد به لانفي الوحدة العددية فانه كفر هذا فقوله خلق الخلائق مبتدأ وخبره ينفي القول بالثاني وقوله خلوا بالكسر بمعنى الخالي اوالخالية حال من المبتدأ اوالمفعول وقوله اذ لاتوارد اعتراض لدفع مايقال انه لايلزم من عدم وقوع المخالفة كون الخالق واحدا لجواز التوارد والاتفاق في الايجاد فالمعنى ايجاد الهنا الموجودات الممكنة من الجواهر والاعراض حال كون ايجاده خاليا عن مخالفة اله آخر له في الايجاد وعن موافقة الآخر له فيه * اما الاول فلان المخالفة تستلزم التمانع وهو يستلزم وقوع مرادهما اولاوقوع مرادهما اووقوع مراد احدهما دون الآخر وهذا يستلزم امااجتماع النقيضين او ارتفاع النقيضين اوعجز من فرض الها والكل محال بالبداهة * واما الثاني فلان الموافقة في الايجاد تستلزم اتفاق العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي وهو محال بالضرورة * ينفي القول بالثاني اى بالاله الثاني الخالق مثل الاول فضلا عن الثالث فصاعدا فتدبر ويجوز ان يكون البيت اشارة الى برهان التمانع عند الخواص بقياس مركب خلق المشار اليه بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا بأن يقال خلق الخلائق خلوا عن مخالفة وتمانع بينه وبين اله غيره تعالى ينفي القول بالثاني بناء على أن تعدد الاله يستلزم امكان التمانع وهو يستلزم جواز وقوعه ووقوعه يستلزم وقوع احد المرادات الثلاثة ووقوع احدها يستلزم احد المحالات الثلاثة فخلقه تعالى خال عن مخالفة مستلزمة لذلك وناف للقول بالثاني فحينئذ لايكون لقوله اذ لاتوارد معنى وفائدة الا ان يكون المعنى اذ لاتوارد معتبر هنا مع التمانع والتخالف ويجوز ان يكون اشارة الى دليل اقناعي عند العامة بحكم

﴿ قوله ومراده ﴾ أي ومراد صاحب الفقه الاكبر نفي كون المراد بواحد واحدا من طريق العدد لانفي كونه تعالى واحدا من طريق العدد في نفس الامر فانه كفر لانه يلزم حينئذ كونه تعالى متعددا اه

﴿وذاته ليس مثل الممكنات فا* حكما الوجوب مع الامكان سيان﴾ اقول ذهب جماعة من المتكلمين الا ان ذاته تعالى يماثل سائر الذوات وانما تمتاز عنها باحوال اربعة وهى الواجبية والحيية ﴿٢٠﴾ والعالمية والقادرية قال ابو هاشم بل بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهى الالوهية واستدلوا عليه بوجوه منها ان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين اقسامه ومنها ان المعلوم ينحصر فى الذات والصفة حصرا عقليا ولو لم يكن كذلك لبطل الحصر العقلى ومنها انا نجزم بالذات ونتردد فى الخصوصيات فلو لم يكن مشتركا لما تحقق الجزم بها حال التردد فى الخصوصيات ولم يعلموا ان اللازم مما ذكروه اشتراك مفهوم الذات اعنى ما يصح ان يعلم ويخبر عنه او ما يقوم بنفسه والكلام انما هو فى اتحاد ذاته المخصوصة مع سائر الذوات فى تمام الماهية والحقيقة فانه باطل قطعا للزوم تركب الواجب مما به الاشتراك وما به الامتياز على ان الاتحاد فى تمام الماهية والاختلاف فى كثير من اللوازم والاحكام غير معقول بخلاف ما اذا كانت الذوات متخالفة فى الحقيقة كما ذهب اليه الشيخ الاشعرى فان الاختلاف فيها معنى صحيح يتلقاه العقول بالقبول وهذا معنى (الحقيقة) قوله فا حكما الوجوب مع الامكان سيان ولا يذهب عليك ان الاولى تبديل كلمة مع بالواو اذ ليس لها كثير معنى ههنا قال

العادة كما هو ظاهر قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بأن يقال خلق الخلائق خلوا عن مخالفة ينفي القول بالثاني بناء على ان تعدد الاله يستلزم التخالف والتنازع فى العادة ويختل النظام المشاهد واما التوارد والاتفاق فهو منتف ايضا فى العادة وخلقه تعالى خال عن مخالفة مستلزمة لذلك وناف للقول بالثانى والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿وذاته ليس مثل الممكنات فا * حكما الوجوب مع الامكان سيان﴾

واقول قوله وذاته تعالى ليس مثل الممكنات اى حقيقته الخارجية الخاصة به تعالى الغير المعلومة لنا اصلا وان جازت معرفتها فى ذاتها ليست مثل حقائق الممكنات الخارجية الخاصة بها المركبة من الجواهر الفردة المتناهية والاعراض كذلك عند جمهور المتكلمين فى تمام الحقيقة ولا فى بعضها لان الوجوب الذاتى وما يلزمه من الكمالات الازلية لازم لذاته تعالى ومقتضاه والامكان الذاتى وما يلزمه من الصفات اللايزاليه لازم لذات الممكنات ومقتضاها واختلاف اللوازم والمقتضى بالذات يقتضى ويستلزم اختلاف الملزوم والمقتضى بالذات بالضرورة ضرورة ان الاتحاد فى الماهية والاختلاف فى كثير من اللوازم والاحكام غير معقول ومحال بالذات بخلاف ما اذا كانت الذوات متخالفة فى الحقيقية كذات الجوهر والعرض لا ذوات الجواهر والاعراض فانها متحدة بالذات فى الماهية النوعية العربية عند جمهور المتكلمين المنكرين للوجود الذهنى والكلى الطبيعى والانواع العقلية المنطقية بل الكليات الخمس ووجودها ولو فى الذهن فانها امور اعتبارية وهمية محضة عندهم وسيجئ التفصيل ان شاء الله تعالى فى

كل العناصر والافلاك حادثة * وجزؤها جوهر فرد ببرهان

والى هذا التعليل القطعى الموافق للعقول السليمة والنصوص القديمة اشار بقوله * فا حكما الوجوب مع الامكان سيان * فلله دره هذا وقد استدل كثير من علماء الكلام على هذا بأنه لو شارك غيره فى الذات والحقيقة يخالفه بالتعين والتشخص فيكون ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم تركب الواجب مما به الامتياز ومما به الاشتراك فيلزم الاحتياج الى الجزء فينا فى الوجوب الذاتى ويرد عليه انه لا يلزم منه تركب

﴿قوله ليس مثل﴾ مضاف الى ذوات الممكنات وقوله حكما اسم ما وحكم الشئ خاصه اللازم وأثره الثابت له وقوله سيان مفرده سى بمعنى المثل يقال هما سيان أى مثلان وهو خبر على لغة بلحرث بن كعب فانهم جعلوا الالف علامة التثنية واعرابها تقديرى اه

الحقيقة بل الاتصاف بما به الامتياز كالصفات السلبية والذاتية والمعنوية ولو سلم فالتركب عقلي لاخارجي وكلامنا في حقيقته تعالى الخارجية ولو سلم فالاحتياج عقلي بل وهمي الى الجزء لاخارجي يحتاج الى العلة فلاينافي الوجوب الذاتي كيف والصفات الذاتية واجبات بالذات عندالسلف وكثير من الخلف مع أنها محتاجة الى ذاته تعالى في القيام فتدبر في هذا المقام فانه قد زل فيه كثير من اقدام علماء الكلام وزعم كثير من المعتزلة كأبي على الجبائي ومن تبعه ان ذاته تعالى تماثل سائر الذوات الممكنة في تمام الحقيقة حاش لله وانما تمتازعنها بأحوال اربعة الواجبية بالذات والحيية الباقية والعالمية التامة والقادرية التامة وزعم ابو هاشم منهم ان الامتياز بحالة خامسة موجبة لهذه الاربعة وهي الالهية وتمسكوا في ذلك بشبهات توهمية فلسفية ولاشك انهم كفروا بذلك لان الاجتهاد في العقائد لاسيما في اصولها غير معفو اذا اخطؤا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ نفي غناه عن الاغيار كثرته * لحاجة الكل فيما فيه جزآن ﴾

وأقول قوله نفي غناه عن الاغيار كثرته اى نفي ومنع استغناؤه التام عن جميع ماعداه من الممكنات كثرته وتركبه في ذاته وحقيقته الخارجية المختصة به تعالى من جزأين فصاعدا بناء على ان تركب حقيقة الواجب من الاجزاء يستلزم احتياج الواجب الى كل منها والجزء غير الكل والاحتياج الى الاجزاء ينافي الاستغناء التام عن جميع الاغيار وهو ينافي الوجوب الذاتي واليه اشار بقوله لحاجة الكل الملحوظ فيما اى في ذات وجد فيه جزآن فضلا عن حاجة الكل فيما فيه اجزاء وقد عرفت مافيه آنفا فتبصر وبالجملة ان التركب والبساطة وكذا الكل والجزء متبادران وشائعان في الاجسام وفي الجواهر والاعراض وموهمان للاحتياج والحقارة غير واردين في الشرع في حقه تعالى لانفيا ولااستثباتا والمقام برهاني لايكتفى فيه بغلبة الظن فضلا عن الظن ولا بالتقليد المصيب فضلا عن الجهل المركب وللقوة الواهمة تسلط عظيم على القوة العاقلة مع مابين مدركاتهما من الالتباس القوى ولذا كثير من بداهة العقل يتوهم انها بداهة الوهم وبالعكس فالواجب في امثال ذلك من اصول

﴿ قوله نفي غناه الخ ﴾ يعني لايكون الواجب لذاته مركبا لافي الخارج ولافي الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن اه

﴿ قوله احتياج الواجب الخ ﴾ واذا احتاج الى الغير لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب لذاته واجبا لذاته اه

﴿ نفي غناه عن الاغيار كثرته * لحاجة الكل فيما فيه جزأن ﴾ اقول كثرته مبتدأ وقوله في غناه خبره مقدم عليه وقوله عن الاغيار متعلق بغناه كما هو الظاهر والمعنى انه لما لم يكن حكم الوجوب والامكان متساويين وجب ان يكون كثرته من جهته الاجزاء في غناء اى هو مستغن عنها غنائه عن سائر الاغيار والالكان ممكنا لاحتياجه الى اجزائه التي ليست عينه واما غنائه عن جهة الكثرة من جهة الجزئيات فقد علم مما سبق فتذكر هذا ان قرئ قوله فني غناه بالفاء كما وقع في بعض النسخ واما اذا قرء بالنون اعني نفي غناه كما وقع في نسخة المصنف فالامر ظاهر والمآل واحد قال

دقائق الكلام التوقف واحالة العلم الى الله تعالى واعتقاد ماهو الاصوب عند الله تعالى وقد ذهب بعض المحققين الى جواز كون ذاته تعالى مركبا من اجزاء واجبة بالذات لما مر وذهب جمهور الفلاسفة الى كونه تعالى بسيطا حقيقيا على انه وجود خاص متخصص بسلب الاضافات كلها وذهب جمهور الصوفية الوجودية الى كونه تعالى بسيطا حقيقيا على انه وجود مطلق منبسط على الاشياء بلا مخالطة متحد معها الحقيقة بلا مغايرة كذا فى شرح المواقف وفى نسخة فنى غناه بالفاء على انه خبر مقدم وكثرته مبتدأ مؤخر والمال واحد بطريق الكناية والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وليس كلا ولاجزأ ولاعرضا * ولامحلا لاعراض وأكوان ﴾

واقول قوله وليس كلا ظاهر مماسبق وتأكيدله وتوطئة لمابعده وهو قوله ولا جزأ اى بعضا من الكل وهو ظاهر لانه نقص عظيم مناف للألوهية بالبداهة وكذا كونه تعالى عرضا فانه ممكن موجود قائم بمتحيز محتاج اليه فى الحصول والقيام واما كونه تعالى ليس بمحل الاعراض فلان الاعراض ممكنات موجودة حادثة قائمة بمتحيزات والله منزه عن ذلك لاستحالتها فى حقه تعالى وكذا الاكوان الاربعة التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فان الحركة عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان والاجتماع اتصال الجسمين والافتراق انفصالهما والله تعالى منزه عن ذلك ﴿ واعلم ﴾ ان هذه الاكوان الاربعة من اقسام العرض عندهم مع ان الظاهر انها من الامور الاعتبارية الحقيقية او الوهمية

﴿ وليس كلا ولاجزأ ولا عرضا * ولا محلا لاعراض واكوان ﴾ اقول عدم كونه كلا قد علم مما تقدم الاانه اعاده تأكيدا وليكون توطئة لمابعده واما انه ليس بجزء فلان مايتركب منه لايخلو اماان يكون جسما او جسمانيا وعلى التقديرين يكون متحيزا وهو منزه عنه لما سيجئ واما انه ليس بعرض فلاحتياج العرض اى محل يقوم به وهو ينافى الوجوب الذاتى واما انه ليس بمحل لاعراض فللزوم كونه محلا للحوادث وقوله واكوان تخصيص بعد تعميم رعاية للوزن والقافية

﴿ قوله وقد ذهب بعض المحققين الخ ﴾ ولايخالفنا فى هذه المسئلة الا المجسمة والمشبهة وقد يستفاد من كلام الشارح فى هذين البيتين القول بالتركب من اجزاء واجبة واسناده الى بعض المحققين وان التركب لاينافى الوجوب الذاتى مع قيام الصفات الذاتية بذاته تعالى بواجبيتها بالذات وهذان لاريب فى بطلانهما اه

﴿ قوله وأكوان ﴾ جمع كون وهى أربعة السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اى حصول الجوهر فى الحيز اما أن يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا والثانى ان كان ذلك الحصول مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان واما الاول فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو افتراق والافهو اجتماع والاجتماع واحد لايتصور الاعلى وجه واحد هو ان لايمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق مختلف على وجوه متنوعة فمنه قرب ومنه بعد متفاوت فى مراتب البعد ومنه مجاورة اه

قال ﴿ ولاتقل جوهرا اياعنيت به * ونزه الاسم عن ايهام نقصان ﴾ اقول قد اشتهر فيما بين الفلاسفة استعمال الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة ﴿ ٢٣ ﴾ وبين المتكلمين بمعنى المتحيز بالذات فاشار المص الى ان اطلاقه على الله تعالى باى معنى كان لايجوز اما عقلا فلايهامه لما عليه النصارى من انه جوهر واحد له ثلاثة اقانيم بل لاستلزامه التميز بالمعنى الذى قصده المتكلمون واما شرعا فلعدم اذن الشارع عليه واعلم ان القوم قد اختلفوا فى اسمائه المأخوذة من الافعال والصفات دون الاعلام الموضوعة فى اللغات فقالت الكرامية والمعتزلة اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز اطلاق اسم يدل عليه من غير توقف على اذن من الشارع ولهذا وقع فى كلام احد بن كرام ان الله احدى الذات احدى الجوهر وهكذا الحال فى الاسماء المأخوذة من الافعال وقال القاضى ابو بكر كل لفظ يدل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه اذا لم يوهم بما لايليق بكبريائه وبه يشعر ظاهر قوله ونزه الاسم عن ايهام نقصان وذهب الاشعرى الى انه لابد فى الكل من التوقف لعظم الخطر فى ذلك والذى جاء فى الصحيحين تسعة وتسعون اسما من احصاها

وانما ذكرها بعدها للتخصيص بعد التعميم للاهتمام فى باب التنزيه ولرعاية الفاصلة والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ ولاتقل جوهرا اياعنيت به * ونزه الاسم عن ايهام نقصان ﴾

وأقول لما كان للجوهر معان ثلاثة فى المشهور فانه عند المتكلمين ممكن موجود متحيز بالذات وعند الحكماء ماهية اذا وجدت فى الخارج لاتكون فى موضوع وقد جاء عندهما بمعنى الذات القائم بنفسه مطلقا وكان الاولان محالين فى حقه تعالى والثالث جائز لكنه موهم للنقص أى للمعنيين الاولين قال ولاتقل اى لله تعالى انه جوهر اياعنيت به اىّ اى معنى قصدت بالجوهر أما الاولان فظاهر واما الثالث فلايهامه النقص ولذا قال ونزه الاسم اى اسم الله عن ايهام نقصان ﴿ واعلم ﴾ ان المتكلمين اختلفوا فى اسمائه تعالى المأخوذة من الافعال والصفات دون الاعلام الموضوعة فى اللغات على ثلاثة مذاهب فى المشهور فذهب المعتزلة والكرامية الى انها غير توقيفية الى اذن من الشارع اصلا لصحة المعنى فى نفسه ولاعبرة بايهام وذهب الاشاعرة الى انها توقيفية مطلقا ولو لم توهم نقصا اصلا لعظم الخطر وذهب الاستاذ ابو بكر الباقلانى ومن تبعه واظن ان يكون مذهب الماتريدية الى انها توقيفية اذا اوهمت نقصا وغير توقيفية ان لم توهم وكلام المصنف عليه ومن ذلك لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم قد سبقه غفلة وقد يراد بها معرفة الجزئى فقط وقد يراد معرفة البسيط فقط ونحو ذلك ولا لفظ الفقيه لان الفقه عند بعض المتأخرين شائع فى فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل وعند الفقهاء شائع فى معرفة الاحكام من الادلة بالاستدلال ولا لفظ العاقل لانه شائع فى الفهم بالعقل ولا لفظ الفطن لان الفطانة شائعة فى سرعة ادراك مايراد تعريضه على السامع من الكلام فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب شائع فى العلم المأخوذ من التجارب الى غير ذلك مما يوهم نقصا فى حقه تعالى فكيف مايكون ظاهرا فيه كهذه الاسماء وقد يقال لابد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم كواجب الوجود وصانع العالم

﴿ قوله فذهب المعتزلة الخ ﴾ يعنى ذهب المعتزلة الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى اولم يرد وكذا الحال فى الافعال اه

﴿ قوله مطلقا ﴾ قال فى شرح المقاصد لايكفى فى صحة الاطلاق مجرد وقوعها فى الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ بل يجب ان لايخلو من نوع تعظيم ورعاية ادب اه

دخل الجنة قال ﴿بكل شئ محيط لااتحاد له * ولا حلول لدى اصحاب عرفان﴾ اقول ظاهر هذا الكلام يوافق لما ذهب اليه جماعة من الصوفية من ان الواجب هو الوجود المطلق المنبسط على جميع الاشياء وانه واحد لاكثرة فيه اصلا وانما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل فى الحقيقة واحد يتكثر وينبسط على المظاهر لابطريق المخالطة ويتكرر فى النواظر لابطريق الانقسام فحينئذ لاحلول ولا اتحاد اذ ليس فى دار الوجود غيره ديارا لكنه خارج عن طور العقل وقانون الشرع فالمراد انه تعالى يحيط بكل شئ علما ولايتحد بشئ منها اى لا يصير بعينه شيأ منها وهذا ضرورى بديهى يجزم العقل به بعد تصور الطرفين على ماينبغى وقد ينبه عليه بانهما اذا اتحدا فحال الاتحاد ان بقيا فهما اثنان لاواحد وان عدما كان الحاصل ثالثا مغايرا لهما وان بقى احدهما وعدم الآخر امتنع الاتحاد ايضا اذ الموجود لايتحد بالمعدوم واما انه تعالى لايحل فى غيره فلان الحلول يلزمه الاحتياج الى المحل الذى هو غيره والوجوب يلزمه الغناء عن الغير والتنافى بين اللازمين ملزوم للتنافى بين الملزومين واعلم ان المخالفين فى هذا الاصل طوائف منهم النصارى قال الامام فى الاربعين وكلامهم فى ذلك فى غاية الخبط اى البطلان ونحن نذكر تقسيما مضبوطا فنقول اما ان يقولوا بالحلول او بالاتحاد اما الذات الله تعالى اولصفة من صفاته اما بالنسبة الى روح عيسى عليه السلام وبالنسبة الى بدنه واما ان لايقولوا بشئ من ذلك بل يقولوا انه اعطاه قدرة على خلق الاجسام والحياة وعلم بالمغيبات واما ان لايقولوا ايضا بذلك بل سموه ابنا تشريفا كما يسمى ﴿٢٤﴾ ابراهيم خليلا على سبيل التشريف فهذه الوجوه التى يحتملها كلامهم وهى عشرة لا ثمانية كما وقع فى المواقف تسعة منها باطلة لما بيناه او سنبينه والحق هو العاشر

وقال الغزالى انه يتوقف فى الاعلام دون الصفات فتبصر والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿بكل شئ محيط لااتحاد له * ولاحلول لدى اصحاب عرفان﴾

واقول الباء فى قوله بكل متعلق بمحيط قدم عليه للضرورة ومحيط خبر لمبتدأ محذوف مصدر بالواو والجملة من قبيل عطف القصة على القصة وتقدير البيت والله محيط علمه وقدرته وارادته بكل شئ ومع تلك الاحاطة ليس له اتحاد ولاحلول يعنى منزه ذاته وصفاته عن الاتحاد والحلول ولا فى قول الناظم لااتحاد لنفى الجنس واتحاد

وقال شارح المقاصد ذهب النصارى الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلثة اقانيم وهى الوجود والعلم والحياة المعبر عنها (اسم) بالاب والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة ثم اعترض بان جعل الواحد ثلثة اقانيم جهل وفيه ان المنقول عنهم انه جوهر واحد له ثلثة اقانيم ولو سلم فمعناه انه واحد فى ذاته واذا اعتبر مع كل واحد من تلك الاقانيم يكون ثلثة امور متغايرة ولو بالاعتبار ولاجهل فيه ثم قال قالوا ان الكلمة وهى اقنوم العلم قد اتحدت بجسد عيسى عليه السلام وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار المسيح هو الآله عند اليعقوبية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت ظهور الملك فى صورة البشر وقيل نسبة اللاهوت الى الناسوت كنسبة النفس الى البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه الخوارق للعادات وقد تفارقه فحله الآلام والحسرات ولا يذهب عليك ان بطلان بعض منها بين لايحتاج الى بيان وقد يقال لابطال البعض الآخر ان الاشراق او الظهور او التعلق ان كان صفة كمال يلزم الاستكمال بالغير والا يجب تنزيه الله تعالى عنه وايضا المصلحة فيه ان كانت راجعة اليه تعالى يلزم الامر الاول والا فلا خفاء فى ان المفسدة فيه اكثر ولايليق بشان الحكيم الخبير ولك ان تقول ان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر المتماثلة فلو جاز اشراقه او ظهوره او تعلقه بجسم لم يحصل الجزم بعدم ذلك فى نملة او بعوضة وهو باطل بالاتفاق على ان الدواعى الى القول بذلك ليس الا ظهور

احياء الموتى فى يد عيسى عليه السلام ومثله قد ظهر فى يد غيره بل ماهو اعجب منه فان موسى عليه السلام قد قلب عصاه ثعبانا ولاشك فى انه اعجب واغرب من احياء الموتى فيجب ان يقولوا فى حقه ذلك قال الامام وبالجملة مذهب النصارى وسائر الحلولية مما لاينبغى ان يلتفت اليه ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحله الله فيه بحيث لايتمايزان اويتحد به بحيث لاتثنية بينهما وحينئذ يصح ان يقول هو انا وانا هو ويرتفع عنه الامر والنهى ويظهر منه من العجائب مالايتصور من البشر وقالت النصرية والاسحاقية لابعد فى ظهور الحق فى صورت بعض الكاملين واولى الناس اشرفهم واعلاهم فى الكمالات العلمية والعملية وهم العترة الطاهرة اعنى عليا رضى الله تعالى عنه واولاده ﴿٢٥﴾ المنزهين عن الظلمات الهيولانية والعلايق الطبيعية ولهذا يصدر عنهم من الكمالات مايعجز عن مثلها الطاقة البشرية وقد مر فسادهما فليتذكر وههنا مذهب آخر وهو الحق بيننا وهو ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفى الله يستغرق فى بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته فى ذاته وصفاته فى صفاته ويغيب عنه كل ماسواه ولايرى فى الوجود الاالله وهذا هو الذى يسمونه الفناء فى التوحيد على ما اشار اليه الحديث القدسى ان العبد لايزال يتقرب الى حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به ﴿ ٤ شرح نونيه ﴾ يبصر وربما يصدر عن السالك حينئذ عبارات توهم بالحلول والاتحاد لقصور العبارات عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ربنا اجعلنا من الواصلين اليك والمنخرطين فى سلك سلوك طريقتك انك انت الوهاب قال ﴿ ولاانصال باحياز واوقات • ولاانصاف باشكال والوان ﴾ اقول وذهب جماعة من اهل الملة الى انه تعالى فى مكان وجهة واحتجوا عليه بوجوه بعضها عقلية وبعضها نقلية اما العقلية فمنها ان العقل جازم بالضرورة بان كل موجود اما متحيز اوحال فيه ولما امتنع حلوله تعالى فى شئ تعين انه متحيز ومنها انا

اسم لا وله خبرها ولاحلول عطف على سابقه وخبر لا الثانية محذوف بقرينة المذكو ولدى ظرف لفحوى الكلام اى انتفى الاتحاد والحلول لدى اصحاب عرفان ويجوز ان يكون خبرا ثانيا واضافة الاصحاب الى العرفان من قبيل اضافة المحل الى الحال ولما نفى الاتحاد والحلول اللذين هما من خواص الممكن شرع فى نفى الانصال بالاحياز والاحيان والانصاف بالاشكال والالوان اللذين هما من خواص الجسم الموجود فى الاعيان وان علم نفيهما من نفى الجوهرية فى السابق الاان الناظم قصد المبالغة وتأكيد الحكم فى اللاحق ردا لبعض اهل الملة من المجسمة والكرامية فقال

﴿ ولاانصال باحياز وأوقات • ولاانصاف باشكال وألوان ﴾

وأقول قوله ولاانصال بأحياز وأوقات لان الحيز عند المتكلمين فراغ موهوم يشغله الجسم أو الجوهر الفرد توهما والمكان عندهم بعد موهوم يشغله الجسم توهما

﴿ قوله ولاانصال الخ ﴾ لالنفى الجنس وانصال اسمها والباء فى باحياز متعلق بانصال وخبر لا محذوف أى لاانصال بأحياز ثابت له تعالى كقوله تعالى فلافوت أى فلافوت لهم وقوله وأوقات جمع وقت عطف على أحياز وعموم أحياز وأوقات من جهة الصيغة والمعنى كما عرف فى علم الاصول والمراد نفى جنس الانصال بجميع الحيز والوقت وقوله ولاانصاف الخ اعرابه كاعراب الشطر الاول بلاتفاوت والاشكال جمع شكل والشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب احاطة حد واحد بالمقدار كما فى الكرة وحدود كما فى المضلعات من المربع والمسدس والالوان جمع لون واللون هو الهيئة

نجزم ايضابان كل موجودين اما متصل احدهما بالآخر او منفصـل عنه وايا ماكان يجب ان يكون الواجب فى جهة وحيز ومنها انه تعالى اما ان يكون داخلا فى العـالم فيكون متحيزا اوخارجاعنه فيكون فى جهة والجواب عن الكل منع الحصر كيف وتركيب تلك المنفصلات ليس من النقيضـين ودعـوى الضرورة فى محل النزاع مما لايسمع سيما اذاكان الجمهور على خلافه فانهم قد صرحوا بتثليث تلك التقسيمات والجزم بالانحصار انما هو من الاحكام الوهمية الكاذبة واما النقلية فكثيرة كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء ولم ينكر عليها وحكم باسلامها والجواب انها ظواهر ظنيات فلا تعارض القطعيات الدالة على نفى المكان والجهة فاما ان يفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها كما هو دأب السلف ﴿٢٦﴾ ايثار اللطريق الاسهل اوتأول بتأويلات متطابقة للادلة القطعية على ماعليه الخلف سلوكا الى السبيل الاحكم لنـا على انه تعالى ليس له اتصال بمكان وحيز انه لو كان فى حيز فلا يخلو اما ان يتقرر عليه آنين اولا وعلى التقديرين يلزم كونه محلا للحوادث وانه باطل وقد يقال لو تحيز فاما فى الازل فيلزم قدم الحيز او فيما لايزال فيلزم كونه محلا للحوادث فان قلت هذا انما يتم ان لو كان الحيز موجودا وليس كذلك قلت وكانه كلام الزامى على المشبهة والكراميـة القـائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش ولا يلزم ان يكون الملزم معتقدا بما الزم به وفيه تأمل وقد يستدل على ذلك بانه ﴿وقليل﴾ لو كان فى مكان فاما ان يكون فى جميع الامكنة فيلزم التداخل او فى بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه بحث اما اولا فلانه تعالى مختار فله ان يختار بعضامنها بمجرد ارادته اللهم الا ان يكون الخصم ممن لايرى ذلك فحينئذ يتم بطريق الالزام واما ثانيا فلانه لادليل على استحالة تداخل المجرد فى المادى ولم يشهد بها ضرورة عقلية وفيه مامر فتدبر واما عدم اتصاله بالاوقات فلان الوقت عندنا عبارة عن متجدد يتقدر به متجدد آخر فلا يتصور فى القديم وعند الفلاسفة هو عبارة عن مقدار حركة الفلك الاطلس فلا يتصور فيما لاتعلق له بها وهذا معنى قول الرئيس الزمان عنه فى الافق الاقصى وناحية الجوهر الادنى عند اشتمال الحركة على متقدم ومتأخر ووجود الجسم فى تبدل وتغير

والله تعالى منزه عن ذلك وكذا منزه عن الجهات الست لانها عندهم كما فى شرح العقائد للعلامة السعد اما نفس الامكنة باعتبـار عروض الاضـافة الى شئ كالدار الواقعة بين الدارين فانها فوق بالنسبة الى تحتها وتحت بالنسبة الى فوقهـا واما أطراف الامكنة متصلة بها والله تعالى منزه عن الامكنة وعن أطرافها المتصلة بها لكونه تعالى موجودا فى الازل فيما وراء العالم فى العـدم المحض والظرفية التوهمية اللغوية لاتضر كما فى قولنا الله موجود فى الازل موجود فى الآن وغدا فانا لانريد بأمثال ذلك أن وجوده تعالى واقع فيها بل أردنا أنه مقارن لها وعن الازمنة والاوقات لان الزمان عند المتكلمين أمر موهوم متجدد يقـدر به أمر موجود اوموهوم اوحال متجدد وبالجملة الحـيز والمكان والجهـة والزمان كلهـا معتبر عندهم فى هذا العالم لافيما وراءه فى العدم المحض ولا فى الازل والله تعالى موجود فى الازل وفيما وراءه فى العدم ومنزه عنها كلها فاذا قلنا الله موجود منزه عن الجهات الست نريد انه تعالى موجود فى الازل وفيما وراءه وانما الجهات فى العالم وفى اطرافه المتصلة به ولاجهة فيما وراء العالم فى العدم المحض ولانريد انه تعالى ليس بموجود فيما وراء العالم الى مالانهاية له من الجوانب الموهومة كما يعتقده كثير من الجهـلة

الحاصلة للجسم كالسواد والحمرة وهو عرض من مقولة الكيف كالحمرة والصفرة ويحتمل أن يراد به مطلق الكيف من ذكر الخاص وارادة العام اه

واعلم ان الامور الموجودة منها مايكون على التقضي والتجدد وفيه اشتمال على تقدم وتأخر ومنها مالايكون كذلك بل يستمر في وجوده من غير تجدد فالموجود في الزمان اعني المطابق له من جهته الاجزاء المفروضة هو الاول منها بخلاف الثاني فانه لايقال له انه موجود فيه اذ لاانطابق بينهما بل في الدهر وتحقيقه ان مااستمر وجوده مقارنا لكل ساعة بعد ساعة على الاتصال اذا اضيف استمراره الى الزمان يسمى تلك الاضافة والمقارنة دهرا محيطا بالزمان لحصولها مع كل من الاوقات المتجددة المنصرمة وقد يجعل ظرفا لذلك الموجود فيقال انه موجود في الدهر وهذا معنى قول الرئيس والدهر وعاء زمانه ﴿٢٧﴾ ونسبة مبدعاته الى اختلاف احيانه واما انه تعالى لا يتصف بشيء من الاشكال والالوان فلكونهــا من خواص الاجسام والمقادير والله تعالى منزه عنها ولذلك لايتصف ايضــا بالفرح والغم والغضــب والالم واللذة عند اهل الملة خلافا للفلاسفة فانهم لما تفحصوا عن ماهية اللــذة واستقر رأيهم على انها ادراك الملايم من حيث انه ملايم وليس لله تعــالى شيء اشد مــلايمة من ذاته حكموا بان في ادراكه لذة لا يكون فوقها لذة وقد يحصل نبذ من ذلك لبعــض المتجردين عن جلبــاب البدن فلذلك تراهــم معرضــين عن الدنيا ومافيها ومتوجهين الى ذلك الجناب القدسي بالكلية قال ﴿ حي سميع بصير عالم شاء * ذو قدرة وكلام غير ألحان ﴾ اقول اتفقت الملة والفلسفة على انه تعالى حي لكونه عالما قادرا لكنهم اختلفوا في معنى حياته فذهب الفلاسفة وابو الحسين البصري من المعتزلة الى انها عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر فان قلت اليست الفلاسفة ينكرون القدرة فكيف يفسرون الحيوة بما ذكر قلت نعم بمعنى صحة الايجاد والترك واما بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشــأ لم يفعل فمتفق عليه بين الفريقين وقال الجمهور انها عبارة عن صفة توجب صحة العلم والقدرة الا انها فينا عبــارة عن الاعتدال النوعي

وقليل من الكملة فانه انكار لوجود الواجب بالبداهة على مالايخفى وهذا هو المسلك القديم والطريق المستقيم في هذا المقام في حقه تعــالى فلا تفرط في حقــه تعالى ولا تفرط وابتغ بين ذلك سبيلا هذا اماقول صــاحب المواقف انه تعــالى ليس بداخل في العالم ولا خارج عنه فكلام بعض الاشاعرة وفي محل الجواب عن المجسمة الزاعمة ان الخروج عن العالم يستلزم كونه تعالى في جهة بناء على ان الجهة متصورة فيماوراء العالم ومبني على تسليم ذلك والحق ان الجهة عندهم لاتتصور الا في العــالم او في اطرافه المتصــلة كما حققه السعد في شرح العقــائد وان كونه لاداخــلا ولا خارجا مخالف بــداهة العقل لابداهة الوهم وانه انكار لوجود الواجب بالبــداهة العقليــة عــلى مايخفى فان قلت لم لم يصرح في النصوص القرآنية والاحاديث النبوية بنفي الامكنة والازمنة والجهات الست بل صرح في كثير منها بها على مالايخفى قلت نفي هذه الثلاثة بالمعاني التي سبق بيانها مع كونه ظاهرا عند الخاصة خفي على العامة فيخــاف عليهم بنفيها صريحــا انكار الباري تعالى بالكلية مع انه اشير الى نفيها بأمثال قوله تعالى ليس كمثله شيء ولذا قال عليه السلام للجارية الخرساء اين الله تعالى فأشارت الى السماء فلم ينكر عليها بل حكم باسلامها لاقرارها بوجود الواجب وخطئها في تعيين الفوق والاول من ضروريات الدين والثاني من دقائق الكلام مع أنه يحتمل الجهة التوهمية اللغوية فتبصر في هذا المقام والله أعلم قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

﴿ حي سميع بصير عالم شاء * ذو قدرة وكلام غير ألحان ﴾

وأقول لما فرغ من بيان الصفة النفسية القطعية التي هي الوجود الوجوبي والسلبية الاعتبارية التي اصولها خمسة * القدم بمعنى عدم الاولية والبقــاء بمعنى عــدم

اوقوة تتبع ذلك وهى مستحيلة على الله تعالى فيجب ان يكون حيوته تعالى صفة مغايرة لحيوتنا وان لم نطلع على كنه حقيقتها وقد استدل الجمهور على ذلك بانه لولم يكن كذلك لكان اختصاصه تعالى بصحة العلم الكامل والقدرة الكاملة اختصاصا بلامخصص ورده ابوالحسين البصرى بان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فى الحقيقة فيجوز ان يقتضى لذاته الاختصاص بامر من غير لزوم تخصيص بلامخصص على انه منقوض بتلك الصفة المخصصة فانه ان كان بمخصص آخر يلزم التسلسل والايلزم الترجيح بلامرجح واما انه سميع بصير فمن الضروريات الدينية فلاحاجة الى الاستدلال لايقال لافرق بينه وبين كونه تعالى عليما قديرا فجعل احدهما ضروريا والآخر استدلاليا لايخلو من تحكم لانانقول الظاهر ان الدين انما يتوقف على الثانى دون الاول فلايتصور فى ذلك دعوى الضرورة الدينية ولايذهب عليك انها انماتشهد على كونه تعالى سميعابصيرا واما على انهما من الصفات الحقيقية القديمة فلا فان قلت دلت الضرورة الدينية على انه تعالى سميع بصير ولاشك ان ثبوت المشتق للشئ لايتصور بدون مبدأ الاشتقاق فثبت له صفة السمع والبصر لكنهما فى حقنا عبارتان عن الآلتين المخصوصتين وهما مستحيلتان على الله تعالى فيجب ان يكون سمعه وبصره مغايرين لسمعنا وبصرنا وان لم نطلع على كنه حقيقتهما قلت ان اريد بمبدأ الاشتقاق السمع والبصر بالمعنى المصدرى فسلم لكنه ليس بحقيق وان اريد به الصفة الحقيقية فممنوع فان قلت السمع بالمعنى المصدرى وان لم يكن صفة حقيقية لكنه لايتصور بدونها قلت ذلك فى الشاهد ولاكذلك الامر فى الغائب فان ذاته تعالى لما كان مبدأ لجميع الاشياء بلاواسطة شئ فلم لايجوز ان يكون كافيا فى تحقق السمع بذلك المعنى فلابد لنفيه من دليل قال الامام حجة الاسلام لاخفاء ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن ﴿٢٨﴾ لم يتصف بها فلولم يتصف البارى بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات العجم اكمل منه وهو باطل قطعا وفيه مافيه وقد يستدل على كونه عالما بانه فاعل بالقصد والاختيار وهو لايتصور بدون العلم بالمقصود وللمتكلمين ههنا طريقة اخرى (الحوادث) كما سيأتى ذكرها من المحقق فيمابعد واما انه تعالى ذو كلام ليس من جنس الاصوات والحروف فهو انه قد تقرر فيما بين اهل اللغة اطلاق الكلام على النفسى وتواتر عن الانبياء النقل بانه متكلم ومعناه على طريقة اللغة انه محل للكلام لانه يوجده كما يزعمه المعتزلة ولما امتنع اتصافه تعالى بالحسى تعين النفسى فان قيل صدق الرسول يتوقف على اخباره تعالى بانه صادق وهو كلام خص له فيدور قلنا بل يتوقف على دلالة المعجزات مطلقا من غير توقف على اخباره بطريق التكلم فيصح التمسك بالشرع فى ثبوت اللفظى فضلا عن النفسى فان قيل كيف ذلك واللفظى من ابهر المعجزات الدلائل اجيب بان ذلك انما هو بالنسبة الى الخواص واما العوام الذين لم يبلغوا درجة الاستدلال فلاطريق لهم على ذلك سوى الشرع وفيه ان العوام ليس فيهم من لم يبلغ درجة الاستدلال ممن نشاء فى دار الاسلام غاية الامر انهم لايفصحون على انهم اذا بلغوا درجة الاستدلال فكيف يحصل لهم العلم بقول الشارع لما انه لايفيد الاالعلم الاستدلالى لايقال المراد بهم من ليس لهم ذوق سليق ولم يحصل ذوقا كسبيا بتتبع علمى المعانى والبيان لانا نقول ذلك يجوز ان يحصل العلم بما تواتر من ان الفصحاء قد تحدوا به فلم يأتوا بمايوازيه او يدانى اقصر سورة منه واما من شاهد منهم معجزة سواه ولم يبلغ عنده اعجازه حد التواتر فهو اقل قليل فلايلتفت اليه ولايعتد به بل لايبعد ان ينكر وجوده وستسمع من المولى المحقق كلاما فيه دقة وغرابة يندفع به حديث الدور وغيره وقد يقال ان الشرع انما ثبت ببعض القرآن فيجوز ان يثبت به البعض الآخر من غير لزوم دور ورد بانه تحكم بحت اذ لافرق بين بعض

الآخرية والقيام بنفسه بمعنى عدم الاحتياج الى المكان فى القيام * والوحدة بمعنى عدم الشركة فى الواجبية بالذات والخالقية للعالم والمستحقية لعبادة الكل والمخالفة

وبعض فكون أحدهما مثبتا للشرع ليس اولى من اثبات الآخر اياه واجيب بانه يجوز ان يتقدم بعضه في السماع فيثبت به الشرع ثم يثبت بالشرع البعض الآخر وهذا لايسمن ولا يغني من جوع فان البعض المتأخر معجز ايضا فكون الاعجاز مثبتا للمتقدم دون المتأخر ليس اولى من العكس نعم لوقيل ان المراد بالبعض المثبت للشرع ماكان معجزا منه كالسورة ومقدارها وبالبعض المثبت به مالم يكن معجزا منه كالآية ومادونها ولايحكم فيه اصلا لكان له وجه تأمل واعلم انه تدذكر ههنا قياسان متعارضان احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل صفة له فهي قديمة فكلامه قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة في الوجود وكل مايكون كذلك فهو حادث فكلامه حادث فذهب اهل الحق الى حقية كل منهما لقولهم بقدم النفسي وحدوث اللفظي وذهب المعتزلة الى حقية الثاني وقدحوا صغرى القياس الاول والمشهور ان الحنابلة انما ذهبوا الى حقية الاول وقدحوا كبر القياس الثاني وذهبت الكرامية الى حقية الثاني وقدحوا كبرى القياس الاول وما اشتهر في بعض الكتب الكلامية من ان اهل الحق انما صححوا القياس الاول وقدحوا صغرى القياس الثاني فبنى على ان القرآن عندهم هو النفسي فقط واما تسمية اللفظي فعلى سبيل التجوز او على ان النفسي هو اللفظي من غير اعتبار الترتيب في الاجزاء وقد صرح محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام بانه مذهب الحنابلة ايضا ورأيت في بعض شروح الكشاف وما يوافقه ثم انه تعالى شاء اي من شانه تخصيص الاشياء بالوقوع في وقت بصفة الارادة والمشية اذ لولا ذلك يلزم الترجيح بلا مرجح فان شيأ من غيرها لايصلح لذلك فان قلت ﴿٢٩﴾ بل العلم بالمصلحة صالح لذلك قلت ممنوع اذ قد يكون المصلحة في

للحوادث بمعنى عدم الموافقة لها بوجه من الوجوه أراد أن يبين الصفات الذاتية الثمانية أو السبعة الظنية والصفات المعنوية الثمانية القطعية اللازمة لها بحسب الظاهر فقال حى اح أي متصف بالحياة المصدرية المعنوية الاعتبارية القطعية وبما تقتضيه

الفعل والترك متساوية كما في صورة القدحين والرغيفين والطريقين فان قيل ان كان نسبة الارادة الى الضدين والاوقات على السوية كالقدرة فهي لاتصلح ايضا لذلك والا يلزم الايجاب وينتفي الاختيار اجيب بان شان المختار ترجيح احد المتساويين وان تساوى نسبة تعلق ارادته ورد بلزوم الترجيح بلا مرجح نظرا الى تعلق الارادة واجيب بانه ترجيح بمجرد ذاتها من غير ثبوت تعلق آخر هناك لما مر وقد يجاب بان التعلق امر اعتباري فلا حاجة الى المرجح على انه يجوز ان يكون المرجح هو التعلق الآخر للارادة ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وفيه ان التعلق وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيقي له تحقق في محله وموصوفه في نفس الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار وهو ظاهر لمن كان له دربة في الصناعة وقد يجاب باختيار الشق الثاني فان الوجوب بالاختيار لاينافي الاختيار بل يحققه ورده بعض الفضلاء بانه انما يصح في المختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل دون مانحن فيه وهو الذي يصح منه الايجاد والترك فان تعلق الارادة باحد الضدين اذا كان لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر ويمكن دفعه بان القادر هو الذي يصح منه الايجاد والترك نظرا الى نفس القدرة ولاينافيها اللزوم بحسب انضمام الارادة نعم يتجه لزوم انتهاء القدرة والارادة في بعض المقدورات وعدمه ايضا ولامخلص الا بمنع قوله ان الارادة اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم يتصور تعلقها بالضد الآخر بناء على جواز تخلف المعلول عن علة التامة في المختار كما ذهب اليه البعض من المتكلمين فتدبر واعلم انا اذا توجهنا الى تحصيل شئ نتصور المصلحة في فعله وتركه فان كانت المصلحة في فعله راجحة على مافي تركه تنبعث فينا حالة الى تحصيلها وان كانت المصلحة في تركه راجحة على مافي فعله تنبعث فينا حالة الى تركه والا نتردد في فعله وتركه الى ان يحصل فينا جهة مرجحة لاحدهما على الآخر فلا يبعد ان يكون الحال في جناب الباري كذلك فحيثما تحقق المصلحة في فعل شئ يتعلق علمه تعالى بها فتتبعه ارادة فعله وحيثما تحقق المصلحة في تركه يتعلق علمه بها فتتبعه ارادة تركه فان قلت الفعل

بعد تحقق المصلحة وتعلق العلم بها ان كان واجبا يلزم الايجاب ايضا والا فلابد له من مرجح آخر وهكذا فيتسلسل قلت ليس القادر عبارة عن الذى يتصور منه اختيار الترك عند حصول اختيار الفعل فانه يجرى مجرى الجمع بين الضدين بل القادر هو الذى يتصور منه اختيار الترك بدلا من اختيار الفعل وبالعكس بحسب الدواعى المختلفة وهذا المعنى متحقق بعد كون ذلك الفعل واجبا فلا ايجاب ولك ان تختار الشق الثانى وهو ان الفعل مع ذلك يكون راجحا ولا ينتهى الى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا الايجاب قال الامام وهذا الكلام ضعيف من وجهين الاول ان رجحان احد الطرفين على الآخر لما كان حال التساوى ممتنعا فعند ما صار مرجوحا اولى بالامتناع فيكون الطرف الآخر واجبا لا راجحا اذ لا خروج عن طرفى النقيض وانت خبير بانه لو صح يلزم ان يكون كل من الطرفين حال تساويهما واجبا وممتنعا معا وانه باطل قطعا والثانى ان الطرف الآخر لا يكون حينئذ ممتنعا بل ممكنا فلنفرض مع ذلك المرجح حصول الطرف الراجح تارة والمرجوح آخر باختصاص احد الوقتين بحصول احدهما والآخر بالآخر ان لم يتوقف على مرجح آخر فقد ترجح الممكن المتساوى من غير مرجح وان توقف عليه لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما على انا ننقل الكلام الى هذه الحالة فيلزم اما الانتهاء الى حد الوجوب او التسلسل قال الامام وهذا الكلام قاطع لارجاء فى دفعه وانا اقول لم لا يجوز ان تحقق المصلحة فى الفعل فى وقت معين دون غيره من الاوقات فيترجح {وسبق} وجوده فى ذلك الوقت على عدمه فان قلت تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلابد لها من مرجح آخر وهلم جرا فيتسلسل قلت لو سلم فيجوز ان ينتهى الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للآخر ولا يلزم منه سوى تقدم كل منهما فى الوجود العلمى على وجود الآخر فى الخارج بل اتحادهما ولا فساد فيه والعجب ممن تقدمنا من الفحول كيف لم يبذلوا جهدهم فى النظر فى ذات الله تعالى وصفاته واهملوا مباحث القدرة والارادة مع كونهما من امهات اصول الدين فان السعى فى تشييد غيرهما مع اهما لهما ليس الا كبناء القصور على الثلوج واما انه تعالى ذو قدرة

فى الظاهر من الحياة المبدئية المعانية الحقيقية الظنية أيضا فان الحى يدل قطعا على ثبوت مأخذ الاشتقاق لورود النصوص القطعية بذلك وظنا على ثبوت صفة حقيقية مقتضاة لذلك لظهور أن حياتنا بالمعنى المصدرى قطعا سبب اتصاف أنفسنا بالحياة الحقيقية ظنا بحسب الوجدان وقياس الغائب على الشاهد جائز بل ظاهر فى فروع العقائد الظنية أى فى المقام الخطابى دون الاستدلالى وقس البواقى على الحى ففهم من هذا البيت أربع عشرة صفة من صفات الله تعالى فى ضمن هذه الاسماء السبعة المشتقة سبعة منها قطعية اعتبارية مصدرية لا قديمة ولا حادثة وسبعة منها ظنية حقيقية مبدئية قديمة كذا حققه الفاضل الجلال فى شرح العقائد العضدية ولم يذكر التكوين هنا لكثرة الاختلاف فيه بين الماتريدية والاشاعرة وسيذكر مستقلا وستعرف ماهو الصواب ثم اختلفوا فى هذه السبعة الظنية الذاتية على تقدير ثبوتها فقال جمهور السلف وكثير من الخلف انها واجبات بالذات بمعنى أن وجوداتها مقتضيات ذواتها لا من علة أصلا وأنها غير مسبوقة بالعدم أصلا وأن كل ممكن حادث وأن كل قديم واجب بالذات وأن الله تعالى فاعل مختار فى جميع أفعاله وأن الاحتياج الى الذات فى القيام لا ينافى الوجوب الذاتى بل المنافى هو الاحتياج الى العلة فى الوجود بل فى الذات الموجودة وهذا كله ظاهر وظن بعض الاشاعرة أنها ممكنات بالذات واجبات بالغير صادرة عن الله تعالى بالايجاب ولزمهم مخالفة هذه الاصول بالاصارف قطعى

وسبق عدمها على وجودها سبقا ذاتيا مستلزما لاجتماع النقيضين أو العدم والملكة على مالا يخفى وجوز الآمدى كونها صادرة من الله تعالى بالاختيار على أن تقدم الاختيار عليها ذاتى فلا يلزم الحدوث هذا وزعم المعتزلة والفلاسفة أن هذه الصفات عين ذاته تعالى وأول هذا بأن مرادهم انها غير موجودة أصلا وهذه المعانى المصدرية مترتبة على ذاته ومن ثمت قال الشريف المحقق وغرضهم بذلك انكار الصفات واثبات ثمرتها للذات وبالجملة نحن نقول هو تعالى حى بحياته الحقيقية عليم بعلمه الحقيقى سميع بسمعه الحقيقى الخ وهم يقولون حى بذاته عليم بذاته سميع بذاته الخ وهذا المقام يجب أن يعلم هكذا والله أعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وكثرة القدماء غير لازمة * اذلم تكن غيرها فى عين يقظان ﴾

وأقول لما شنع المعتزلة علينا فى اثباتنا الصفات الذاتية أن هذا ابطال للتوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فى الحقيقة فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب بالذات على ماعرفت وقد كفر النصارى فى اثباتهم للاقانيم الثلاثة فاظنك بمن أثبت الاكثر أشار الى الجواب بقوله وكثرة القدماء غير لازمة أى لنا فى اثباتنا لها الخ وهذا جواب اجمالى ومشهور بين المشايخ وغير صحيح فى الواقع فان تعدد القدماء فى اثباتنا لازم قطعا وانها غير الذات ومباين لها بداهة فالصواب فى الجواب أن يقال انما المنافى للتوحيد هو تعدد الذوات القديمة المستقلة المنفصلة المتصفة بصفات الالوهية كما توهمه النصارى لا لمطلق الذوات القديمة فضلا عن ذات وصفات قديمة لازمة غير منفكة أصلا ولذا اولوا كلام الشيخ أن صفاته ليست عين ذاته ولا غيره بأن مراده ولا منفكة عن ذاته أيضا وعليه بيت الأمالى

صفات الله ليست عين ذات * ولا غير اسواه ذا انفصال

ولقد صدق الفاضل الجلال فى قوله ولا وجه لتكلف الشيخ هنا وجعل الغير بمعنى المنفك بعد اثبات الصفات الذاتية القديمة الزائدة على ذاته واقرار تعدد القدماء ولا فى ادخاله فى المسائل

﴿ قوله وكثرة ﴾ الواو اعتراضية لمن ظن أن فى اثبات الصفات الزائدة على الذات قولا بتعدد القدماء اذ الواو قد تجىء للاعتراض عند من جوز الاعتراض فى الآخر والكثرة ضد الوحدة والقدماء جمع القديم كالشرفاء والشريف والكرماء والكريم وغير لازمة خبر المبتدأ اى كثرة القدماء غير لازمة لمن أثبت الصفات الزائدة وقوله اذ لم تكن ظرف اوعلة لقوله غير لازمة وضمير لم تكن راجع الى الصفات المذكورة فى البيت السابق وضمير غيرها راجع الى الذات المذكورة فى ضمن الصفات هذا هو الموافق فى العبارة المشهورة بين العلماء كما قال فى بدء الآمالى صفات الله ليست عين ذات ولا غير اسواه ذا انفصال وقوله فى عين يقظان تركيب اضافى متعلق بقوله غير لازمة واما تعلقه بلم تكن فغير ظاهر اه

فسيجىء من المحقق الاستدلال عليه

قال ﴿ وكثرة القدماء غير لازمة * اذلم تكن غيرها فى عين يقظان ﴾ اقول هذا جواب عما يقال ان فى اثبات الصفات قولا بتعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى باثبات ثلاثة منها فما بال من اثبت اكثر من ذلك وحاصله انا لا نسلم ان اثبات الصفات القديمة يستلزم التعدد والتكثر وانما يلزم ان لو كانت غير الذات والنصارى وان لم يصرحوا بكونها متغايرة لكن لزمهم ذلك لزوما لاخفاء به حيث جوزوا انتقال اقنوم العلم الى بدن عيسى عليه السلام هذا والظاهر ان تكفير جميع فرق النصارى انما هو لانكارهم بنبوة محمد عليه السلام والا فحديث الانتقال لا يطرد فى الكل كما لا يخفى لمن تأمل فيما تقدم وههنا بحث وهو ان الاشاعرة قد فسروا الغيرين بالموجودين الذين يجوز انفكاك احدهما عن الآخر ومن البين ان انتفاء التغاير بهذا المعنى مما لا يرفع التعدد والتكثر والتحقيق ان ما كان كفرا بالاجماع انما هو تعدد الذوات مع الصفات ولعل المعنى من نفى

جمعا او معاقبة * افاد قدرة ذي صنع واتقان ﴾ اقول هذا اشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب في اثبات القدرة ونفي الايجاب كما وعدناه فيما سبق وتقريره انه لو كان موجبا يلزم قدم الحادث او تخلف المعلول عن علته التامة وكلاهما باطل واعلم ان هذا الاستدلال يتوقف على حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته وعلى عدم توارد صفة حادثة في ذاته تعالى والحركات والاجاز ان يصدر عنه فاعل مختار قديم يستند اليه الحوادث بحسب ارادته المختلفة او يصدر عنه كل حادث بشرط حدوث صفة في ذاته او يحقق حركة سرمدية يكون جزئياتها الحادثة شروطا لحدوث الحوادث في عالمنا هذا كما زعمه الفلاسفة ولا يلزم شيء مما ذكر فظهر انه لا يكفي مجرد انتفاء قديم مختار في سلسلة معلولات الواجب تعالى وانتفاء حركة سرمدية في تمام هذا الاستدلال وانه لا فائدة فيه لنفي التسلسل جمعا

الكلامية والعجب من بعض العلماء أنه اعتقد ظاهر أنها لا هو ولا غيره ولم يفهم أنه بحسب الظاهر اجتماع النقيضين وارتفاع لهما كما صرح به العلامة السعد في شرح العقائد والله أعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ نفي التسلسل جمعا أو معاقبة * أفاد قدرة ذي صنع واتقان ﴾

وأقول لما كان في بعض الصفات الذاتية تفاصيل مهمة واختلافات كثيرة بين أهل السنة وغيرهم أراد ان يبين بعض أهم منها فقال نفي التسلسل وهو ترتب أمور غير متناهية وهو باطل عند المتكلمين في الامور الموجودة والاعتبارية الحقيقية سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة بجريان برهان التطبيق والتضايف في مطلق الامور الموجودة والاعتبارية واليه أشار بقوله جمعا أو معاقبة على خلاف الفلاسفة فانهم شرطوا في البطلان ثلاثة أمور الوجود والترتب والاجتماع بناء على أنهما لا يجريان الا فيها وقوله أفاد قدرة ذي صنع واتقان أي ذي صنع للعالم وذي اتقان في خلقه بقدرته حيث قلنا الله تعالى خالق للعالم بتعلق قدرته بالاختيار على وفق تعلق ارادته وتخصيصها بذاتها للوجود في وقت معين ولا موجب بالذات في خلقه كما زعم الفلاسفة لانه لو كان موجبا بالذات لزم قدم الحوادث والا لتوقف على تسلسل شروط حادثة مجتمعة أو متعاقبة وهو باطل وكذا قدم الحوادث فتعين أنه تعالى قادر مختار في جميع أفعاله ولم تأخذ تخلف المعلول عن علته الموجبة أو انتفاء الواجب لبعدهما جدا فتدبر واستدلوا أيضا على

﴿ قوله نفي التسلسل ﴾ تركيب اضافي مبتدأ وجمعا بمعنى مجتمعا حال من المضاف اليه او خبر لكان محذوف مع اسمها ومعاقبة عطف على جمعا وقوله افاد فعل ماض من الافادة وهي الاثبات يقال افاد له مال اى ثبت وافدته المال اى اعطيته واثبته وضمير الفاعل راجع الى نفي والاسناد مجازي

﴿ قوله قدرة ذي صنع ﴾ تركيب اضافي مفعول ثان لافاد والمفعول الاول محذوف والجملة خبر المبتدأ والمعنى نفي التسلسل سواء كانت آحاد التسلسل مترتبة مجتمعة كما في سلسلة العلل او متعاقبة كما في سلسلة المعدات افاد واعطى اهل الحق كون الباري تعالى قادرا مختارا ففي قوله ذي صنع اشارة الى انه تعالى هو الاول اى السابق على الموجودات من حيث انه موجدها ومحدثها بقدرته الباهرة وسلطنته الظاهرة وفي ذكر الاتقان بالتاء الفوقية ايماء الى انه تعالى حكيم متقن في صنعه لا يفعل شيأ الا لحكمة بالغة ونعمة سابغة وفيه تلميح الى قوله تعالى صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما يفعلون وحاصل هذا البيت اثبات كونه تعالى قادرا مختارا والمشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح صدور كل واحد منهما عنه تعالى بحسب الدواعي المختلفة وهو لا ينافي لزوم الفعل عنه تعالى عند خلوص الدواعي ولا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق اه

(كونه)

وانما وقع ههنا ذكره استطرادا واحتجت الفلاسفة على نفي القدرة بان تعلقها باحد الضدين ان كان لذاتها يلزم انتفاء القدرة بل استغناء الممكن عن المؤثر وانه باطل قطعا وان كان لالذاتها يلزم التسلسل واجيب بان تعلقها باحد الضدين بالارادة التي من شانها ان تتعلق بذلك من غير احتياج الى امر آخر فتدبر واعلم ان قدرته تعالى تعم جميع الممكنات لاشتراكها في المقتضى واليه ذهب اهل الحق وخالفهم في ذلك طوائف منهم الثنوية القائلون بانه لايقدر على خلق الشر والالكان خيرا وشريرا معا وقدمر مع جوابه ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لايقدر على خلق القبح اذ مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل يجب تنزيه الله عنه والجواب منع القبح بالنسبة اليه فانه ملكه فله ان يتصرف فيه كيف يشاء ولو سلم فما ذكر لايدل ﴿٣٣﴾ الاعلى عدم صدوره عنه لوجود صارف وهو لاينافي القدرة عليه نظر الى امكانه الذاتي ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه لايقدر على خلق ماعلم انه لايقع لامتناعه اويقع لوجوبه والجواب ان هذا الامتناع او الوجوب لايحيل المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي واتباعه القائلون بانه لايقدر على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او معصية او سفه وكلها مستحيل على الله تعالى والجواب انها اعتبارات تعرض لافعالنا باعتبار اشتمالها على امتثال امر الرب وعدمه فلا يتصور في فعله تعالى نعم افعاله تعالى تشتمل على حكم ومصالح

كونه تعالى قادرا مختارا لاموجبا بالذات بأنه لولم يكن قادرا بل موجبا بالذات يلزم أحد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية واما عدم استناده الى المؤثر أصلا واما التسلسل واما تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم فتبصر كذا في شرح المواقف ﴿ثم اعلم﴾ أن اعطاء الايجاد وكذا الاعدام للقدرة مذهب الاشاعرة المنكرين لكون التكوين صفة حقيقية مبدألها وأما عند الماتريدية الجاعلين لذلك فشان القدرة التقريب الى الايجاد والاعدام ثم ان تعلقات هذه الصفات الثلاث لاتزالية في المختار عند وجود الحوادث لاقديمة بمعنى موجود غير مسبوق بالعدم ولاحادثة بمعنى موجود مسبوق بالعدم لكونها اعتبارية حقيقية من قبيل الحال في التحقيق والايلزم بحسب الظاهر اما قدم العالم واما كونه تعالى محلا للحوادث نعم قد يقال انها حادثة لكن بمعنى انها متحققة فيما لايزال بتبعية الغير كما أنه قد يقال لتعلق الاولين انها قديمة لكن بمعنى أنها متحققة في الازل بتبعية الغير أيضا وللمعتزلة هنا جهالات بينة فلافائدة في ذكرها وتطويل الرد الضعيف فيها كما طول المحشي الخيالي جلبي هنا وضعفه بما لاطائل تحته سوى توهين عقائد الضعفاء والله أعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿كما استدل على علم المؤثر من * اتقان أفعاله أرباب أيقان﴾

وأقول أي وهذا الاستدلال بنفي التسلسل على قدرة الله تعالى واختياره مثل الاستدلال على علم المؤثر تعالى في العالم من اتقان أفعاله وقوله أرباب ايقان فاعل استدل فان كبار المتكلمين من علماء أهل السنة الذين هم أصحاب الايقان أي اليقين بالبراهين اليقينية استدلوا كذلك عقلا على ذلك حيث قالوا الله عالم بجميع السموات والارض ومابينهما تفصيلا

كما ينبئ عنه الآيات والاحاديث وهو ﴿٥ شرح نونيه﴾ لايكفي فيها لمامر ومنهم الجبائي واتباعه القائلون بانه لايقدر على نفس مقدور العبد كما يرشدك اليه برهان التمانع والجواب انه مبني على تأثير القدرة الحادثة وسنبطله على انه يجوز ان يكون تعلق قدرته تعالى مانعا عن تأثير قدرة العبد ولايلزم الاثبوت نوع من العجز في العبد وهو انما ينافي الالوهية دون العبودية وقد يلتزم بجواز وقوعه بهما وفيه تأمل قال ﴿كما استدل على علم المؤثر من * اتقان أفعاله أرباب أيقان﴾

اقول يعني استدل ارباب اليقين وهم المتكلمون على كونه تعالى قادرا بنفي التسلسل كما انهم استدلوا على كونه تعالى عالما باتقان افعاله وتقريره ان افعاله تعالى متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب وكل من كان فعله كذلك

فهو عالم اما الصغرى فظاهرة لمن نظر فى الآفاق والانفس وارتباط العلويات بالسفليات وما اعطى للحيوانات من الانساب والآلات المناسبة لمصالحها وما اعطى للنحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة واما الكبرى فضرورية وقد نبه عليها بان من رأى خطوطا حسنة اوسمع الفاظا عذبة تدل على معان دقيقة جزم بان مصدرها عالم وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرر والتكثر على أن التصور ضرورى وهو كاف فى المقصود فان قلت لم لايجوز ان يوجب البارى تعالى وجودا يستند اليه الحوادث ويكون له تلك الصفات قلت لعدم كون ذلك قديما لتعين حدوث ماسوى ذات الله وصفاته فلو كان حادثا يلزم التخلف عن العلة التامة واجاب عنه الامام فى الاربعين بانا قد بينا حدوث العالم فكان تأثيره تعالى فيه بالقدرة والاختيار فلابد ان يكون له شعور بما يقصده الى ايجاده واختراعه وانت خبير برجوع هذا الى طريقة القدرة التى ذكرناها فيما تقدم ومن ههنا يتوهم ان طريقة القدرة والاختيار اوكد من طريقة الاتقان فتدبر واستدل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بانه عالم بذاته الحاضرة عنده وهو مبدأ للممكنات والعالم بالمبدأ عالم بذى المبدأ اما الصغرى فلانه لامعنى للعلم بالشئ سوى الحضور المذكور ورده صاحب المواقف بانه على تقدير تسليم ذلك لم لايجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وماحضر هو عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها كذا وجهه الشارح الفاضل واعترض عليه بعض من افاضل العصر بانه يؤدى الى ان يوجد حقيقة الشئ بدونه وهو غير معقول فان المراد لم لايجوز ان يشترط فى حضور الشئ للشئ المغايرة بين الحاضر ﴿٣٤﴾ وماحضر هو عنده حتى لايتحقق علم الشئ بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم للمغايرة وانت خبير بان مراد الراد بذلك الاشتراط هو الاستدلال على انه لايعلم ذاته بانتفاء الشرط على انتفاء المشروط لاعكسه المفهوم من كلام هذا البعض واما اعتراضه على توجيه الشارح بلزوم وجود حقيقة الشئ بدونه ففى غاية السقوط فان مقصوده ان حقيقة العلم ليس عبارة عن الحضور مطلقا بل هى عبارة عن الحضور على وجه مخصوص اعنى حضور الغير وهو لايتحقق فى نفس الشئ فلايكون عالما بنفسه نعم يتجه ان الحضور نسبة وهى لايتحقق بدون تغاير المنتسبين ولو بالاعتبار اللهم الاان يراد التغاير الذاتى كما هو المتبادر من الاطلاق فان قلت ههنا احتمال ثالث لعل مراد صاحب المواقف هو ذلك وهو انا وان سلمنا ان حقيقة العلم هو الحضور لكنه مشروط بالتغاير لكونه نسبة ولاتغاير بين الشئ ونفسه قلت لو كان مراده ذلك لكان الظاهر ان يقول وان سلمنا ان حقيقة العلم الحضور لكنه لايتحقق بين الشئ ونفسه فليتأمل واما الكبرى فلان المبدأ ملزوم والمعلول لازم والعلم بالملزوم يوجب العلم باللازم ورده صاحب المواقف بانا لانسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والازم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة واعترض عليه بعض الافاضل بان جميع لوازم الشئ لايلزم ان يكون معلولات له كيف وعلة الشئ لازمه بل الاشياء قد يقع بينهما التلازم والجواب ان المراد بذلك جميع المعلولات اللازمة قريبة كانت اوبعيدة كما اشير اليه فى الشرح وقد اجيب عن ذلك فى شرح المقاصد بان الكلام فى العلم التام اعنى العلم بالشئ بماله فى نفسه ولاشك ان علم

جزأ جزأ لان الله تعالى خلقها متقنة محكمة مشتملة على حكم عجيبة ومنافع كثيرة وعلى صور عجيبة وخواص غريبة والكبرى ضرورية على مالايخفى ﴿واعلم﴾ أن علمه تعالى الحقيقى القديم له تعلقان أزلى ولايزالى على ان التعلق نفس العلم بالمعنى المصدرى أو سبب لحصوله فانه قد تعلق فى الازل بذاته وصفاته الذاتية الموجودة القديمة وبوجوده الحال وبجميع المعدومات الازلية دفعة ولانعلم كيفية علمه تعالى ويتعلق فيما لايزال ﴿بالموجودات﴾

بالموجودات المتعاقبة تعاقبا فانه تعالى يعلم المعدوم معدوما ويعلم الموجود موجودا كما يعلمه معدوما كما قال الله تعالى فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقال بعضهم ان صفة العلم قديمة وتعلقها حادث كسائر الصفات وهو المشهور وقد عرفت تأويله وفيه مافيه فتبصر وقال بعضهم ان صفة العلم قديمة ولها تعلقات قديمة غير متناهية وتعلقات حادثة متناهية وقد عرفت تأويله ايضا والا يلزم تعدد القدماء الغير المتناهية وبطلانه اتفاقى بين المتكلمين وكذا كونه تعالى محلا لحوادث كثيرة جدا وبطلانه بديهى قطعا وههنا جهليات قبيحة للمعتزلة والفلاسفة وغيرهم فى حقه تعالى بل كفريات شنيعة قبحهم الله تعالى ولعنهم فلا فائدة فى ذكرها ايضا سوى ماذكروا وان اردت الاطلاع عليها فارجع الى المطولات والله اعلم • قال المصنف رحمه الله

﴿ وعلمه بالزمانيات قاطبة * لايقتضى فيه توقيتا بأزمان ﴾

واقول اعلم ان المتكلمين اتفقوا على ان الله تعالى يعلم الكليات على الوجه الكلى والجزئيات على الوجه الجزئى ايضا وماصدق عليه الجزئيات من الافراد الخارجية هى الزمانيات والتغير فيها لايوجب التغير فى علمه الحقيقى بل يوجب تغير تعلقه بها والتعلقات امور اعتبارية وتغير علمه الاضافى سواء كان نفس التعلق او غيره مسبب عنه وقال بعض مشايخ المعتزلة وكثير من ائمة الاشاعرة كما انه لاتغير فى علمه الحقيقى المتعلق بها لاتغير فى علمه الاضافى الاعتبارى المتعلق بها فان العلم بأنه وجد الشئ وبأنه يوجد الآن او فيما سيأتى واحد عند الله تعالى فلا يلزم من تغير المعلوم تغير العلم به وهذا مأخوذ من كلام الفلاسفة حيث قالوا ان علم الله تعالى ليس زمانيا واقعا فى الزمان كعلم احدنا بالحوادث الزمانية فان العلم بهذه الحيثية يتغير وعلمه لايتغير فانه تعالى يعلم الكليات على الوجه الكلى والجزئيات المجردة على الوجه الجزئى والجزئيات المادية على الوجه الكلى لاعلى الوجه الجزئى والا يلزم التغير فى علمه تعالى وهذا تحقيق قولهم ان الله يعلم الكليات دون

﴿قوله وعلمه﴾ مبتدأ مصدر مضاف الى فاعله وهو الضمير الراجع الى المؤثر المذكور فى البيت السابق والباء فى قوله بالزمانيات صلة العلم والموصوف محذوف أى بالمعلومات المنسوبة الى الزمان نسبة المظروف الى الظرف وقاطبة اسم يدل على العموم الشمولى للازمنة الثلاثة الماضى والحال والاستقبال ولايقتضى بمعنى لايستدعى وفاعله راجع الى العلم والجملة خبر المبتدأ وضمير فيه راجع للمعلوم الدال عليه المعلومات الدال عليها الزمانيات وهو متعلق بقوله توقيتا قدم عليه للضرورة وفى بمعنى اللام ومعنى التوقيت التحديد والتقييد أى لايقتضى ذلك العلم تقييدا أو تحديدا للمعلوم الزمانى بزمان من الازمنة الثلاثة لان علمه تعالى منزه عن الازمنة اه

مانسب اليهم من انه تعالى لايعلم الجزئيات الابالطبايع الكلية خطاء غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتا او صفة ومثل هذا العلم لايكون متغيرا بل ثابتا ابد الدهر كالعلم بالكليات وهذا معنى قول المحقق قال ﴿ وعلمه بالزمانيات قاطبة * لايقتضى فيه توقيتا بأزمان ﴾ اقول وقالت الدهرية انه لايعلم نفسه لكونه نسبة او صفة ذات نسبة وهى لاتتصور بين الشئ ونفسه والجواب ان التغاير الذاتى لايجب فى تحقق النسبة بل يكفيه التغاير الاعتبارى من جهة صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية كما فى علم احدنا بنفسه وبهذا ظهر بطلان ماقيل انه تعالى لايعلم شيئا اصلا والا لكان عالما بعالميته وفيه علم بنفسه وهو ممتنع لما قاله الدهرية ومنهم من يعكس مذهب الدهرية ويقول انه يعلم ذاته ولايعلم غيره والا لتحقق فيه كثرة غير متناهية وانه ممتنع والجواب ان ذلك كثرة فى الاضافات والتعلقات ولادليل على امتناعها فتدبر وقيل انه لايعلم

في الحد والطرف قال ﴿وليس يخرج شئ عن أرادته * لكنه قط لا يرضى بكفران﴾ اقول اتفق اهل الحق على ان
ارادة الله تعالى تتعلق بما كان ولا تتعلق بما لم يكن على ماروى عن النبي عليه السلام ان ماشاء الله كان ومالم يشألم يكن
وانعقد عليه اجماع السلف والخلف ثم اختلفوا فمنهم من اكتفى بذلك القدر وامتنع عن القول بانه مريد الكفر
والفسق لايهامه بكون الكفر والفسق مأمورا به وجوزه بعضهم لاندفاع ذلك بقرينة حالية اومقالية وقالت
المعتزلة ارادة الله لاتتعلق الا بالخيرات وان لم تقع واحتجوا عليه بوجوه ﴿٣٦﴾ الاول ان الامر بالايمان مع ارادة نقيضه
ممايعد سفها عند العقلاء
والجواب المنع وانما يكون
سفها ان لو انحصر المقصود
في تحصيل المأمور به وليس
كذلك كما اذا اختبر المولى
عبده اواعتذر بعصيانه
فانه يأمره بما لايريده وما
يقال من ان الموجود هناك
انما هو صورة الامر
لاحقيقة فان العاقل لا
يطلب مايؤدى الى هلاكه
وخلاف مقصوده فردود
بانه قد يطلب ذلك اذا
علم انه لايحصل وفيه
فائدة بخلاف الارادة فانها
لاتتعلق بذلك اصلا كما يشهد به
الوجدان الصادق الثاني
لوكان الكفر مرادا لكان
بقضائه فيجب الرضاء به
لان الرضاء بالقضاء واجب
واللازم باطل لان الرضاء
بالكفر كفر والجواب
ان للكفر نسبتين نسبة اليه تعالى باعتبار خالقيته ونسبة الى العبد باعتبار كاسبيته فوجوب الرضاء به (ليس)
باعتبار النسبة الاولى لايستلزم الرضاء به باعتبار النسبة الثانية التي هي مناط الانكار الثالث لوكان الكفر مثلا
مرادا لكان التكليف بالايمان تكليفا بما لايطاق لما ان خلاف مراده تعالى ممتنع عندكم والجواب ان التكليف بمثل ذلك
جائز بل واقع وانما الذي لايقع هو التكليف بما لايكون متعلقا بالقدرة الكاسبة لاستحالته عقلا وعادة كالجمع بين النقيضين

الجزئيات عند البعض وعلى هذا كلام المصنف على مالايخفى ولكن الحق هو الاول
لان هذا يقتضى ان يعلم الله المعدوم معدوما ويعلم الموجود معدوما لاموجودا مع
ان الظاهر من النصوص القرآنية واجماع العلماء انه تعالى يعلم المعدوم معدوما ويعلم
الموجود موجودا كما يعلمه معدوما ولانعلم كيفية علمه تعالى والله اعلم * قال المصنف
﴿وليس يخرج شئ عن أرادته * لكنه قط لا يرضى بكفران﴾
واقول اعلم ان ارادته تعالى صفة حقيقية قديمة ولها تعلق لايزالي في المختار في
وقت وجود الحادث وقيل ازلي بشرط الوجود فيما لايزال في وقت معين ومن شانها
تخصيص احد المقدورين من الوقوع واللاوقوع في وقت معين بذاتها كما ستعرف
وانه تعالى يريد الخير والشر والطاعة والمعصية بمعنى تعلق ارادته القديمة بها بعد
تعليق العبد ارادته بها بعدية ذاتية لئلا يلزم الجبر لقوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ
ان يقول له كن فيكون خيرا كان اوشرا ولقوله تعالى خالق كل شئ ولقوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون ولقوله عليه السلام ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن الى
غير ذلك من الآيات والاحاديث المصرحة بعموم مشيئته تعالى وخلقه ولما زعم
المعتزلة انه تعالى لايريد الشرور والمعاصى لانها لوكانت مرادة تكون بقضائه
فيجب الرضا بها لان الرضا بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضا لاسيما بالكفر
لايجوز بناء على ذلك اشار المصنف الى جوابه بقوله لكنه قط لا يرضى بكفران
اى بكفر ومعصية بل بايمان وطاعة * وتحقيقه ان الايمان والطاعة والكفر
والمعصية مقضيات لاقضاء فلايلزم من الرضا بالقضاء اى بخلقه تعالى لها او بأمره
التكويني بها الرضا بالمقضى وهو ظاهر لكونه بكسب العبد واختياره اولا وبخلقه
ثانيا فان الخلق تابع للكسب كما ان العلم تابع للمعلوم دفعا للجبر بالكلية فانه كما سيجئ
لاجبر ولاتفويض ولكن امر بين الامرين والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿قوله وليس يخرج الخ﴾ عطف مسئلة على مسئلة واسم ليس ضمير راجع الى المعبر
عنه بلفظ المؤثر في البيت السابق وكذا الضمائر اللاحقة وجملة يخرج شئ خبره ولفظ

والطيران فى الهواء وفى قوله لكنه قط لايرضى بكفران رد لماقالوا ان الارادة هو الرضاء والكفر ليس بمرضى لقوله تعالى ولايرضى لعباده الكفر فلايكون مرادا وتوجيه الرد ان الرضاء اخص من الارادة لكونه عبارة عن الارادة مع ترك الاعتراض فلايلزم من انتفائه انتفاؤها قال ﴿ ليس الارادة أمرا وابتغاء بل * وصف يخصص مقدورا برجحان ﴾ اقول لما استدل المعتزلة على ان الكفر لايقع بارادة الله تعالى بانه لوكان كذلك لكان الاتيان به موافقة لمراد الله فيكون طاعة يثاب به ﴿٣٧﴾ وانه باطل بالضرورة اشار المحقق الى الجواب بان الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة ولايستلزمها ايضا كامر فى صورة الاعتذار والاختبار ولهذا يقال فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقوله بل وصف يخصص اشارة الى ما اعتمد عليه الاصحاب وتقريره انه قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة الله تعالى ولابد فى اختصاص بعضها بالوقوع فى اوقاتها المعينة من مخصص وهى الارادة على ماسنبين انه تعالى خالق افعال العباد من غير اكراه وهو لا يتصور بدون الارادة واما ان ارادته تعالى لاتتعلق بما لا يكون فلانه تعالى عالم بعدم وقوعه فلو تعلقت به فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه جهلا اولا فيلزم عجزه وقصوره عن

﴿ ليس الارادة امرا وابتغاء بل * وصف يخصص مقدورا برجان ﴾

واقول لما زعم المعتزلة ان الارادة نفس الامر او لازمه المساوى فلا امر بالشرور والمعاصى فلا ارادة لها اشار ألى جوابه ايضا بهذا البيت * وحاصله ان الارادة الالهية ليست امرا الهيا ولا طلبا الهيا وابتغاء وهو عطف تفسيرله للوزن فان الله تعالى يأمر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولا يريدهما منهم والالوقعا لقوله تعالى ولوشاء لهداكم اجمعين ولقوله عليه الصلاة والسلام ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن وايضا يريد الكفر والعصيان منهم ولايأمرهم بهما لنهيه عنهما وهو ظاهر وجعل الارادة قسمين قسرية وتفويضية وتجويز التخلف فى الثانية من تدقيقات المعتزلة ومخالف للنصوص الكثيرة بلاصارف ظنى فضلا عن قطعى على مالايخفى * وقوله بل وصف اى صفة حقيقية تخصص اى ترجح بذاتها بناء على ان الترجيح والاختيار من مقتضى ذاتها * مقدورا اى ممكنا من شانه تعلق القدرة المؤثرة برجان اى بوقوع اولاوقوع فى وقت معين والله اعلم • قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ يجوز ترجيح ماينفى ترجحه * كفى أنائين من ماء لعطشان ﴾

واقول اى يجوز اختيار شئ ينفى ترجحه اى اولويته على آخر بمجرد ذات الارادة

شئ يشمل الخير والشر والكفر والايمان وعن ارادته صلة يخرج وضمير ارادته راجع الى اسم ليس لانه مبتدأ فى المعنى وقول الشارح العالى فاعل يخرج ضمير مستتر راجع الى شئ مؤخر لتقدمه رتبة لانه اسم ليس وتقديم الاخبار على الاسماء جائز فى باب كان وان لم يجوزه ابن درستويه فى ليس خاصة غلط مشهور فاحش لايليق بالعاقل فضلا عن العالم لكنه استدراك عن الكلام السابق اذهو فى المعنى مثبت فلايرد النقض على معنى الاستدراك وهذا البيت نظير قول الناظم فى بدء الآمالى

* مريد الخير والشر القبيح * ولكن ليس يرضى بالمحال •

وقط ظرف زمان عامله لا يرضى وهو مبنى على الضم وعامله لايكون الاماضيا منفيا تقول مارأيته قط اى مارأيته فى جميع الازمنة الماضية وبكفران متعلق بقوله لايرضى اه

تحصيل مراده قال ﴿ يجوز ترجيح ماينفى ترجحه * كفى أنائين من ماء لعطشان ﴾ اقول هذا تثبيت لماسبق من كون الارادة صفة مخصصة للمقدورات بالرجحان والوقوع فى اوقاتها المعينة وفيه اشارة ايضا الى الرد على من زعم ان الارادة عبارة عن العلم بالنفع اوميل تابع له وانه يمتنع ترجيح احد المتساويين على الآخر بدون ذلك وذلك لان العطشان اذا ظهر له اناآن مملوان من ماء واحد فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير توقف

في ذلك على اعتقاد النفع وكذا الهارب من السبع اذا ظهر له طريقان متساويان في التأدية الى مطلوبه الذي هو النجاة فانه يختار احدهما بمجرد ارادته من غير داع يدعوه الى ذلك من اعتقاد النفع او ميل تابع له وقد يقال لا يلزم من فرض التساوي وقوعه بل لا بد في مثل هذه الصورة من مرجح بحسب اعتقاده والا لم يقدم عليه على ان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف واما العطشان فانه يختار ماهو اقرب لليمين وكذا الجايع يختار من الرغيفين ماهو اقرب الى ذلك والجواب بعد التسليم ان ماذكره الناظم سند في الحقيقة لمنع امتناع ترجيح احد المتساويين على الآخر بدون اعتقاد النفع لما ذكر تموه يكون كلاما على السند الاخص وانه لا يجدى بطائل اذ يمكن ان يقال الفرق بين المختار والموجب ضروري فان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وبين كون الحجر هابطا بطبعه فلو توقف صدور الفعل عن المختار على اعتقاد النفع الخارجي لم يبق بينهما فرق فليتأمل قال ﴿تكوينه أزلي لا زمان له * لكن مكونه في الوقت والآن﴾ اقول (عن) ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي ومن تبعه الى ان التكوين صفة حقيقية ازلية زائدة على السبع المشهورة ومذهب

لكونه من مقتضاها كما في اناءين اي كترجيح احد ما في اناءين متساويين من ماء على آخر لعطشان متعلق بالترجيح وكترجيح احد الرغيفين المتساويين على آخر لجوعان وكترجيح احد الطريقين المتساويين على آخر لهارب من السبع وبالجملة الترجيح بلا مرجح بمعنى الاختيار بلا داع اصلا بمجرد ذات الارادة جائز عند المتكلمين من اهل السنة بداهة الوجدان كما في هذه الامثلة ونحوها خلافا للمعتزلة والحكماء واما الترجح بلا مرجح بمعنى التخصص بلا مخصص اصلا او بمعنى الايجاد بلا موجد اصلا فمحال اتفاقا فتحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿تكوينه أزلي لا زمان له * لكن مكونه في الوقت والآن﴾

واقول اعلم ان مذهب الاشاعرة ان التكوين بمعنى نفس الايجاد الاعتباري المصدري داخل في القدرة على انه اثرها لظاهر قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير في مواضع لا تحصى مع ان القدرة صفة حقيقية اتفاقا متعلقة بالفعل ايضا وذهب جمهور الماتريدية الى ان التكوين ايضا اما صفة حقيقية مبدأ الايجاد واما صفة اعتبارية نفس الايجاد على ان شان القدرة التقريب الى الوجود او العدم وشان التكوين الايجاد او الاعدام لظاهر قوله تعالى انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون وقوله تعالى الله خالق كل شيء وفيه ان الظاهر ان الاول عبارة عن سرعة الايجاد وترتب الوجود عند المحققين والثاني عبارة عن الايجاد بالقدرة مع ان التقريب في القدرة لا يعقل فالظاهر مع الاشاعرة على ما لا يخفى فالتكوين في قوله تكوينه ازلي بمعنى مبدأ الايجاد لا نفس الايجاد لحالية تحقق الايجاد بلا موجد كمحاليته بلا موجد فان الامر الاضافي الحقيقي لا يتحقق بدون المضافين كما ان النسبة لا تتحقق بدون المنتسبين وهو مبني على مذهب الماتريدية وقوله لكن مكونه بفتح الواو موجده ومخلوقه تعالى في الوقت والآن اي لا يزالي فلا يكون التكوين الازلي عين المكون اللايزالي وهذا اشارة الى رد ما اشتهر

﴿قوله تكوينه أزلي الخ﴾ التكوين مصدر بمعنى الايجاد والاحداث وضميره راجع الى الله تعالى والازلي منسوب الى الازل وهو استمرار الوجود في الازمنة المقدرة اي المتناهية في جانب الماضي كما أن الابد استمرار الوجود في الازمنة المقدرة غير المتناهية في جانب المستقبل والازلي ما لا يكون مسبوقا بالعدم والابدي ما لا يكون منعدما وقيل هو الذي لا آخر له ﴿قوله لا زمان له﴾ تأكيد للحكم الاول ﴿وقوله لكن مكونه

الاشعرى انه من قبيل الاضافات التى لاتحقق لها فى الخارج وظاهر كلام المحقق يدل على ان المختار عنده هو الاول لوجوه الاول انه تعالى مكون للاشياء وهو لايتصور بدون التكوين ولابد ان يكون ازلية لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ورد بان مبناه على كونه صفة حقيقية وهو ممنوع والثانى انه تعالى تمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارى فلولم يكن ازليا لكان ذلك تمدحا بماليس فيه ورد بانه كالتمدح بقوله يسبح له مافى السموات والارض ولاشك انه انما يكون فيما لايزال والثالث انهم قالوا ان العادة الالهية جارية فى ايجاد الاشياء بكلمة ازلية هى كلمة كن ولانعنى بالتكوين الا هذا ورد بانه يرجع حينئذ الى الكلام على انه عند الاكثرين مجاز عن سرعة الايجاد وقوله لكن مكونه بفتح الواو اسم مفعول فانه ان كان متغيرا على سبيل التدريج يكون وجوده فى الوقت والزمان والا ففى الآن واما التكوين فلما لم يكن متغيرا ﴿٣٩﴾ اصلا لم يتصور دخوله تحت الزمان والآن قطعا وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من مذهب الاشعرى من ان التكوين عين المكون وذلك ان التكوين ازلى لا زمان له بخلاف المكون فانه واقع فيه فكيف يكون عينه وايضا لو كان التكوين نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا بنفسه وفيه استغناء عن الصانع ومنهم من قال انه اراد بالتكوين هناك المكون كالخلق يطلق ويراد به المخلوقات فعلى هذا يصير النزاع لفظيا والظاهر انه اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس هناك الا الفاعل والمفعول واما الحالة التى يعبر عنها بالتكوين وغيره فهو امر اعتبارى يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرا للفاعل والمفعول فى الخارج وانما لم ينسب الى الفاعل لايهامه بكون سائر الصفات عين الذات فلابد فى ابطال ذلك من اثبات كون التكوين صفة حقيقية مغايرة للقدرة والارادة والحق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المكون فى وقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا لها واذا نسب الى القادر يسمى التكوين والايجاد فالتكوين عبارة عن كون الذات بحيث تتعلق قدرته بوجود المكون فى وقت وجوده واما الترزيق والتصوير والاماتة والاحياء فانما يتحقق بحسب خصوصيات المكونات وليس كل منها صفة حقيقية ازلية على حدة كما زعمه جماعة من علماء ماوراء النهر بل هى راجعة اليه ومندرجة تحته

عن الشيخ الاشعرى انه قال ان التكوين عين المكون لحادث ولايزالى لاقديم وازلى كما قاله الماتريدى ولعل مراده لاينفك عن المكون فكأنه نفسه كما اشتهر عنه انه قال الوجود عين الواجب والممكن الموجود اى لاينفك عنهما ماداما موجودين فكأنه عينهما لاان المعنى الاعتبارى عين الموجود الخارجى فان هذا التوهم لايصدر عن عالم فضلا عن امام فى العقائد ﴿ ثم اعلم ﴾ ان انواع التكوين بمعنى الايجاد كالاحياء والاماتة والترزيق والتقتير والانشاء والابداع والاعزاز والاذلال الى نحو ذلك مما لايحصى تسمى صفات فعلية اعتبارية لاقديمة ولاحادثة كالصفة النفسية والصفات السلبية والمعنوية * واما التكوين بمعنى مبدأ الايجاد فصفة حقيقية ذاتية قديمة هذا وذهب بعض مشايخ ماوراء النهر من الضعفاء الى ان التكوين بمعنى الايجاد وانواعه الكثيرة جدا قديمات قائمات بذاته تعالى فى الازل وعليه غالب المتفقهة المعاصرة ولايخفى فساده من وجوه فتبصر ولاتغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

استدراك عن الحكم السابق والمكون بفتح الواو الموجود والمخلوق والوقت قطعة من الزمان وفى القاموس الوقت المقدار من الدهر وأكثر مايستعمل فى الماضى والآن الوقت الذى أنت فيه ظرف غير متمكن وقع معرفة وليس الالف واللام فيه للتعريف لانه ليس له مايشركه وقال ابن هشام فى شرح الشذور والآن اسم لزمن حضربك جميعه او بعضه اه

﴿ كلامنا صفة نفسية فبها ٭ نمتاز عن أخرس أو عجم حيوان ﴾

واقول تفصيل هذا المقام يقتضي بسطا فى الكلام وهو ان الفرق الاسلامية اختلفوا فى كلام الله تعالى لا بالمعنى المصدرى الذى هو التكلم باى طريق كان فانه قطعى واتفاقى بل بالمعنى الذى يستلزم ذلك فى الظاهر فانه ظنى يحتمل الاختلاف كسائر الصفات الذاتية السبعة على ماعرفت فقال جمهور الاشاعرة والماتريدية ان كلامه تعالى نفسى فقط وقديم قائم بذاته تعالى فى الازل وهو معنى واحد قديم يعبر عنه بالنظم المنزل فيما لا يزال بان يكون احد اقسام النظم باعتبار التعلقات اللايزالية فينقسم الى الامر والنهى والخبر والاستخبار ونحوها فيما لا يزال باعتبارها وقال بعضهم ان ذلك المعنى القديم هو الخبر فقط ومرجع الكل اليه ولا يخفى مافيهما من الخفاء والتكلف وكون المعنى الواحد القديم عين الكلمات اللفظية الحادثة ٭ وقال جمهور السلف والعلامة العضد والمحقق الشريف ان كلامه تعالى نفسى فقط وقديم وهو هذه الكلمات المنطوقة النازلة على الانبياء عليهم السلام والترتيب عندنا لا عند الله تعالى ولا يخفى مافيه من الخفاء والتكلف وكون الكلام النفسى القديم مركبا من حروف واصوات حادثة غير قارة بالضرورة وتعدد قدماء لا تحصى وقال الجلال الدوانى الظاهر ان كلامه تعالى نفسى فقط وهو الكلمات العلمية الازلية التى رتبها الله فى الازل بصفة الازلية ويعبر عنها فيما لا يزال بكلمات لفظية لا يزالية وهى باعتبار وجودها الازلى لا قديم ولا حادث وباعتبار وجودها اللايزالى حادث ويسمى حينئذ الكلام اللفظى ايضا ولا يخفى مافيه من الخفاء والتكلف وكون المعانى الاعتبارية عين الالفاظ الحقيقية واقول الظاهر من الواقع ومن كلام المصنف هنا ان كلامه تعالى قسمان نفسى قديم وهو معنى واحد حقيقى وهو مبدأ الترتيب اللفظى فيما لا يزال ولفظى حادث وهو النظم المنزل على الرسل ومعنى تكلمه تعالى بالنفسى ترتيب المعانى به اولا فى نفسه ثم خلق الالفاظ المترتبة على طبقها كما هو الظاهر فى تكلمنا النفسى وهذا اظهر فهما واقل تكلفا ومطابق للواقع فى الجملة على مايخفى هذا ٭ وزعم المعتزلة ان كلامه تعالى لفظى فقط وهو النظم الحادث القائم بغيره ومعنى تكلمه به ايجاده فى الغير وذهب الكرامية الى ان كلامه تعالى لفظى فقط وهو هذا النظم الحادث القائم به تعالى

﴿قوله كلامنا صفة﴾ مبتدأ وخبر اى بعض كلامنا صفة قائمة فينا نفسية اى منسوبة الى نفوسنا مضمرة فى قلوبنا والفاء فى فبها فاء الفصيحة والباء سببية اى اذا كان كذلك فبسبب هذه الصفة يمتاز صنفنا عن صنف الاخرس وهو الذى منع عن الكلام اللفظى خلقة وكلمة او بمعنى الواو والعجم بضم العين وسكون الجيم جمع اعجم كحمر واحمر وهو الذى لا يقدر على الكلام اصلا لا لفظا ولا نفسا واضافة عجم بمعنى من اى عجم من الحيوان اهـ

قال ﴿ كلامنا صفة نفسية فبها ٭ نمتاز عن أخرس أو عجم حيوان ﴾ اقول يريد ان كلامنا حقيقة صفة نفسية واما الحسية فانما سمى كلاما مجازا تسمية للدال باسم المدلول على ما اشار اليه الاخطل فى قوله ٭ ان الكلام لفى الفؤاد وانما ٭ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ٭ وتقديم الظرف اعنى قوله فبها للحصر اى امتيازنا عن الحيوانات العجم لا يكون الا بالنطق الباطنى واما اللفظى فربما يصدر عنهم ايضا هذا ويحتمل ان يكون مراده ان كلامنا كما يكون حسية كذلك يكون نفسية بها نمتاز عن الاخرس والحيوانات العجم فالتقصير على الاول قصور ولا تكن من القاصرين

(وهم)

وهم جوزوا قيام الحادث بذاته تعالى وزعم الحنابلة من الفرق الضالة ان كلامه تعالى لفظى فقط وهو هذا النظم القديم القائم بذاته تعالى وهم جعلوا هذه الاصوات المترتبة قديمة قائمة بذاته تعالى حتى قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف ايضا ولا يخفى ما فيهما من الخفاء والتكلف ولزوم الاستكمال وتعدد القدماء الغير المتناهية ومخالفة بداهة العقول السليمة ونحو ذلك ففى الكلام ثمانية مذاهب خمسة لاهل السنة وثلاثة للفرق الضالة فاذا عرفت هذا فنقول حاصل كلام المصنف ان يقال كلامنا اى ما نتكلم به على الحقيقة اولا فى انفسنا صفة نفسية اى معنى واحد حقيقى قائم بانفسنا مبدأ الترتيب المعانى فيها ثم نتكلم بالالفاظ على طبقها كما يدل عليه الوجدان السليم او معنى واحد كذلك ولكن يكون احد اقسام الكلام اللفظى باعتبار التعلق على ما سبق من جمهور الاشاعرة كما تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك ويدل عليه قول الشاعر

ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فبها فقط نمتاز معاشر المتكلمين بالكلام النفسى عن اخرس او عجم حيوان بناء على ان الكلام النفسى ليس بموجود فيهما ولذا لا يقدران على التكلم بالكلام اللفظى ايضا وهذا ما قالوا ان الكلام النفسى مناف للسكوت والآفة الباطنين ثم لا يخفى ان هذا فى الكلام النفسى بمعنى الصفة التى هى مبدأ الترتيب لا بالمعنى الذى يكون احد الاقسام اللفظية حين التعلق بها كما ذهب اليه الاكثر ثم هذا البيت توطئة لجعل كلام الله تعالى نفسيا حقيقة بناء على ان قياس الغائب على الشاهد ظاهر ومعتبر عند الكل فى المقام الخطابى فى الحقيقة لا برهانى على ما لا يخفى فتبصر والله اعلم *قال المصنف رحمه الله

﴿ فليس علما بشئ او ارادته * لفرقها بافتراق عند وجدان ﴾

واقول لما وقع الاشتباه بين الكلام النفسى وبين العلم والارادة حتى توهمت

﴿قوله فليس علما الخ﴾ الفاء جواب لشرط محذوف تقديره اذا علمت الحكم السابق فاعلم ان كلامنا النفسى ليس علما من علومنا تصوريا كان او تصديقا ولا ارادة من اراداتنا خيرا او شرا واسم ليس ضمير راجع الى الكلام النفسى وعلما خبره وبشئ متعلق بقوله علما او بمعنى الواو وارادة عطف على علما والضمير راجع الى شئ واللام فى قوله لفرقها علة النفى وهذا الضمير راجع الى الكلام باعتبار كونه صفة او باعتبار المقالة وقول الشارح العالى يحتمل ان يرجع الى الثلاثة والاضافة للعموم اى لفرق كل منها عن الآخرين واما ارجاعه الى الارادة وان كان قريبا فبعيد

قال ﴿ فليس علما بشئ او ارادته * لفرقها بافتراق عند وجدان ﴾ اقول استدل القوم على كونه مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وفيه ان الموجود هناك صورة الخبر لا حقيقته وانه تعالى لا يخبر الا عن علم فلا يصح القياس وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يأمر لعبده عند امتحانه واعتذاره بعصيانه بما لا يريده كامر وفيه ما فيه ولما كان حال المستدلين ما ترى احال المحقق التفرقة بينهما على الوجدان فانه يشهد بمغايرته للعلم والارادة ونحن نقول اما مغايرته للارادة فلانها الصفة المخصصة المرجحة والكلام لا يصلح لذلك واما مغايرته للعلم فظاهر اذا كان العلم اضافة بين العالم والمعلوم لتغاير النسبة لكل واحد من المنتسبين او صفة ذات اضافة

المعتزلة ان الكلام النفسي هو نفس العلم في الخبر ونفس الارادة في الامر ونفس الكراهة في النهي اراددفعه والتنبيه على افتراق هذه الثلاثة عند الوجدان فقال فليس علما الخ وذلك لانا نجد في انفسنا انا نعلم الشئ اولا بالعلم التصوري ثم نخصص تكلمه بالارادة ثم نتكلم بالكلام النفسي ثم باللفظي وهذا ظاهر عند الوجدان لاينكر ولكن لايتصور كون ذلك الكلام النفسي عين الكلام الفظي في الخارج عند التعلق به كما ذهب اليه الاكثر على مالايخفى هذا وقد استدل على كونه مغايرا للعلم بان الرجل قد يخبر عما لايعلمه بل عما يعلم خلافه كذبا وعلى كونه مغايرا للارادة بان الرجل قد يأمر لعبده عند امتحانه او اعتذاره بعصيانه بما لا يريده بل يريد خلافه وفيه ان الموجود هنا صورة الخبر وصورة الامر في اللفظ لاحقيقتهما في نفس الامر والمقصود ذلك وبالجملة المسئلة ظنية والوجدان السليم شاهد عدل مفيد لغلبة الظن والمقام خطابي يكتفى فيه بامثال ذلك لابرهاني حتى يطلب المقدمات اليقينية فتبصر ولاتغفل والله الموفق والله اعلم * قال المصنف

﴿ لايقتضي خلق نفسي وكثرته * خلق اللغات كأنجيل وفرقان ﴾

واقول لما كان الكلام اللفظي حادثا ومخلوقا وكثيرا بحسب الاجزاء لكونه مركبا من الحروف والاصوات الحادثة بالبداهة ودالا على الكلام النفسي بالدلالة اللفظية العقلية الغير الوضعية كدلالة ديز المسموع من وراء الجدار على اللافظ كما لايخفى كاد ان يتوهم ان مخلوقية اللفظي وكثرته تقتضي مخلوقية النفسي وكثرته وليس كذلك فقال دفعا لذلك التوهم لايقتضي خلق نفسي وكثرته بنصب خلق على انه مفعول يقتضي وقوله خلق اللغات بالرفع فاعله اى وكثرتها حذفها للوزن * وقوله كانجيل وفرقان مثالان للغة المخلوقة الكثيرة ﴿واعلم﴾ ان الفرقان وكذا القرآن والانجيل والتوراة والزبور والصحائف متبادرة في الكلام اللفظي الحادث الكثير والكلام في النفسي القديم الواحد وقد يعكس بالقرينة ومن ثمت قال عليه السلام

معنى كما لايخفى فلو قال لفرقه لكان اظهر اه غلط فاحش من وجوه والباء في قوله بافتراق يتعلق بالمصدر والافتراق بمعنى الفرق وتنوينه للتعظيم اى بفرق عظيم والوجدان هو العلم الحاصل بالحواس الباطنة وانما سمي وجدانا لوجوده في الباطن اه

﴿قوله خلق نفسي﴾ تركيب اضافي منصوب على انه مفعول لايقتضي قدمه على الفاعل وهو قوله خلق اللغات لاجل الضرورة وقوله وكثرته بالنصب عطف على المضاف وضميره راجع الى المضاف اليه ولفظ الخلق في الموضعين مصدر مبني للمفعول ولفظ الكثرة المضاف الى ضمير اللغات محذوف بقرينة السابق اى خلق اللغات وكثرتها وقوله كانجيل وفرقان تمثيل للخلق والكثرة ومعنى البيت ان كون

مغايرة للصورة الذهنية واما اذا كان عبارة عنها كما ذهب اليه الفلاسفة فهما متحدان ليس الا فقد ظهر (٣) ان النزاع في انه العلم او غيره لفظي نشأ من عدم تحرير محل النزاع قال ﴿ لايقتضي خلق نفسي وكثرته * خلق اللغات كانجيل وفرقان ﴾ اقول هذا زيادة تثبيت للكلام النفسي فان واحدا منا قد يأخذ القلم في يده ويملئ الالواح والصحف من احاديث نفسه من غير تلفظ بكلمة فظهر انه محقق لايسوغ انكاره وانه لا يستلزم اللفظي كما زعمه المعتزلة

(٣) كما يشعر به تقسيمهم النطق الى الظاهري والباطني اعني ادراك الكليات والادراك مطلقا نسخة

في حديث تكلم عليه القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يقل القرآن غير مخلوق وكذا قال العلامة السعد في شرح العقائد وكثير من كلام المشايخ ان كلامه اللفظي دال على كلامه النفسي فالمراد منه عند التحقيق ان دلالته عليه بالدلالة اللفظية العقلية الغير الوضعية لا بالدلالة اللفظية الوضعية المطابقية او التضمنية او الالتزامية كما توهم عوام العلماء حتى زعموا ان لفظ القرآن حادث ومعناه قديم ولا يخفى ما فيه من البطلان الصريح المستلزم لقدم السموات والارض وما فيها على ما لا يخفى وهذا المقام يجب ان يعلم هكذا فانه قد زل فيه اقدام كثير من الفضلاء وكثر تعارك الآراء كما عرفت والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ الشرع ليس بفرع للكلام لما * يكفي لاثباته اعجاز قرآن ﴾

واقول لما استدل المتكلمون على كونه تعالى متكلما بالكلام النفسي اولا وباللفظي ثانيا على ان التكلم هو ترتيب المعاني او الالفاظ بالنصوص القرآنية وباجماع الانبياء عليهم السلام وكان مرضيا للمصنف ايضا وتوجه عليهم ان ثبوت الشرع يتوقف على كونه تعالى متكلما فلا يصح هذا الاستدلال لاستلزامه الدور اشار الى الجواب عنه بقوله * الشرع اى الاحكام الشرعية وكذا الادلة الشرعية من نصوص القرآن واجماع الانبياء عليهم السلام * ليس بفرع للكلام اى ليس بمتوقف ثبوته عندنا اى علمنا له على ثبوت صفة الكلام النفسي واللفظي عندنا اى على علمنا اياها وان توقف ثبوته في الواقع على ثبوتها في الواقع وهذا منشأ توهم الدور * لما يكفي لاثباته اى لاثبات الشرع وتصديق حقيته عندنا * اعجاز قرآن فان البلغاء جميعا لما عجزوا عن اتيان مثل اقصر سورة من سوره في كمال البلاغة وما يقرب منه كما قال الله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا علمنا ان القرآن العظيم كلام الله تعالى ثم علمنا حقية الشرع اى الاحكام الثابتة باعجازه ثم استدللنا على ثبوت الكلام اللفظي ثم على النفسي بالشرع فلم يلزم الدور وهذا الكلام حق لا محيد عنه اصلا لكن لا يدل قطعا على ان الكلام النفسي ماهو وان التكلم به وباللفظي كيف هو وهكذا الامر في اثبات سائر الصفات الذاتية القديمة وغيرها بالشرع بلا لزوم الدور من الصفات التي تتوقف على الشرع

اللغات مخلوقة مع كثرتها كلغة انجيل وفرقان مثلا لا يقتضي كون كلام الله النفسي مخلوقا ولا كثرته بل هو معنى واحد قائم بذات الله تعالى كالعلم والقدرة اذ الكثرة والتغير الحاصلان عن التعلقات الحادثة لا يوجب ولا يقتضي الكثرة والتغير في مبدئها اه

قال ﴿ الشرع ليس بفرع للكلام لما * يكفي لاثباته اعجاز قرآن ﴾ اقول لا يذهب عليك ان الانسب بالمقام ان يراد النفسي بالكلام فان الشرع لا يتوقف عليه اصلا بل على دلالة المعجزات مطلقا فيصح التمسك بالشرع في ثبوته كما مر وانما اسند الى اعجاز القرآن وجعل كافيا في ثبوته لما انه ابهر المعجزات واظهر الدلائل ولك ان تحمله على الحسي بقرينة ذكر القرآن فيما تقدم فان الشرع لو توقف فانما يتوقف على اعجازه وكونه مخلوقا له تعالى لا لغيره لا على كونه تعالى متكلما به ومؤلفا له وانه ليس من تأليف المخلوقات فيصح التمسك بالشرع عليه من غير لزوم دور او اثبات الاعلى بالادنى كما وعدناه في ما سبق فان قلت اليس يلزم من كونه مخلوقا له تعالى كونه مؤلفا له

قلت لا الاترى ان هذا المؤلف مخلوق لله تعالى عندنا مع كونه تأليف المحقق الا ان دلالة الاعجاز على مجرد كونه مخلوقا لله تعالى عندنا من غير دلالة على انه من تأليفه محل تأمل فليتأمل قال ﴿ ورؤية الله بالابصار واقعة * للمؤمنين ولكن لا لعميان ﴾ اقول ذهب الشيخ الاشعري الى ان الرؤية عبارة عن الانكشاف التام للشئ على ماهو عليه بحاسة البصر فيكون على طبق المنكشف ما ينكشف فى التكيف بكيفيته والتجرد عنها ورد بانا اذا نظرنا الى القمر ثم غمضنا العين فلا شك فى انه منكشف لدينا فى الحالتين فلو كانت الرؤية عبارة عن ذلك لكنا نبصر القمر فى كلتا الحالتين واجيب بان الرؤية عنده ليست عبارة عن العلم بالشئ مطلقا بل على وجه خاص وهو انما يتحقق فى الحالة الاولى دون الثانية ولقد طال النزاع بين المنتسبين الى الاسلام وغيرهم فى انه هل يجوز ان يرى ويقع الرؤية فى دار الآخرة لم لا فجوزه اهل الحق وقالوا بوقوعها للمؤمنين فى الجنة ونفاه ﴿٤٤﴾ المعتزلة والفلاسفة والحق الجواز لما ان ذلك عبارة عن الادراك التام للشئ على ماهو عليه بحاسة البصر ولما كان ذاته تعالى مجردة عن التكيف بالكيفيات وجب ان يكون رؤيته كذلك فلا مانع فى ذلك من جهة العقل اصلا فيجوز رؤيته قطعا ولانها بمحض خلق الله تعالى من غير ان يكون لشئ مدخل فيها ولا يبعد ان يقال ينكشف ذات الله تعالى عقيب صرف الباصرة هذا وقد سلك الاشعري ومن تبعه فى هذا المقام طريقة لا تفضى سالكها الى المرام ولهذا قال الشيخ ابو منصور الماتريدى (نحن) لا نثبت صحة رؤية الله بالدلائل العقلية بل نتمسك فيها بظواهر القرآن والاحاديث ونتكلم على تأويلات المخالفين واختاره الامام الرازى فى الاربعين ونحن قد ثبتنا قدمك فيه كيلا تركن الى الذين ظلموا انفسهم فتمسك فيما اخذت عذاب عظيم وقد يستدل عليها بقوله تعالى رب ارنى انظر اليك الآية وتوجيهه ان الرؤية لو كانت ممتنعة لما طلب موسى عليه السلام وقوعها لكونه عبثا او جهلا بما لا يجوز فى ذات الله تعالى وهو على الانبياء محال وايضا انها قد علقت على استقرار الجبل الذى هو ممكن فى نفسه فكذا ما علق عليه واعترض بانا لا نسلم انه طلب رؤية ذاته بل آية من آياته او العلم الضرورى به ولو سلم فلا نسلم الجهل والعبث لجواز ان يكون ذلك لارشاد

فى الواقع كالحياة والعلم والقدرة والارادة ونحوها والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ ورؤية الله بالابصار واقعة * للمؤمنين ولكن لا لعميان ﴾

واقول المراد بالعميان الكافرون جميعا والتعبير به للذم ولرعاية الوزن ﴿ واعلم ﴾ ان رؤية الله بالابصار جائزة عقلا لكونه تعالى موجودا خارجيا وكل موجود خارجى يجوز رؤيته فى ذاته ضرورة على مالا يخفى واستدلالا كما ستعرفه ومن ثمة جوزنا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ورؤية جميع الاعراض الغير المرئية عادة ولان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه والمعلق على الممكن

﴿ قوله ورؤية الله ﴾ مصدر مبنى للمفعول بمعنى الانكشاف التام والباء فى قوله بالابصار متعلق بالرؤية والابصار جمع بصر وهو المحل الذى خلق الله فيه الابصار عادة عند وجود شرطه والتصريح به تحرير لمحل النزاع بين المختلفين وقوله واقعة خبر المبتدأ والوقوع هنا بمعنى الثبوت اى ثابتة بالدلائل النقلية واما نفس وقوعها فانما يكون فى الدار الآخرة ويؤيد ماقلنا قول الجزائرى فى منظومته اللامية

﴿ فرؤية الله بالابصار ثابتة * دليلها الحكم للقرآن فيه تلى ﴾

والظاهر ان اللام فى قوله للمومنين متعلق بالرؤية ويجوز تعلقه بواقعة والمراد بالمؤمن من انصف بالايمان عند وفاته وقوله ولكن لا لعميان تصريح بما علم ضمنا لكمال الايضاح فى البيان والمراد من العميان الكفرة من اهل الطغيان اه

القوم او زيادة طمانينة فى القلب ولوسلم استحالة جهل موسى عليه السلام فى هذه المسئلة فلانسلم ان ماعلقت عليه امر ممكن بل ممتنع لانه استقرار الجبل حالة الحركة ولوسلم فلانسلم ان التعليق بالممكن يدل على الامكان مطلقا بل اذا قصدالى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا قصد الى الاقناط الكلى او بيان عدم المشروط لعدم وقوع الشرط كما فى هذه الآية فلا واجيب بانه لولم يكن المطلوب رؤية ذاته لم يطابق السؤال والجواب. والقوم ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى عليه السلام بانه ممتنع الرؤية والالم يصدقوه بعدالسؤال ايضا ولايليق بشان الانبياء سلوك طريقة توهم جهلهم بمايعرفه ﴿٤٥﴾ جهلة المعتزلة واستقرار الجبل حال الحركة ممكن بان يخلق السكون بدل الحركة ودلالة الآية على الاطماع اظهر منها على الاقناط والامكان لازم سواء قصد بيان الوقوع اولا ثم ان المحقق لم يتعرض بامكان الرؤية بل بادر الى التصريح بوقوعها للمؤمنين لما انه يفهم منه التزاما واراد بالعميان الكفرة الذين هم عمى عن آيات الله ولا يكادون يفقهون حديثا كمايشعر به التقابل فالوجوه الدالة على الوقوع دالة على الامكان ايضا منها وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى

ممكن بالبداهة على مالايخفى ولان موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى ولوكانت ممتنعة بالذات لماطلبها لكونه عبثا اوجهلا بمالايجوز فى حقه تعالى وهو على الانبياء عليهم السلام محال * واقعة للمؤمنين فقط فى الجنة بلا كيف حقيقى مختص بالاجسام ولامكان ولاجهة حقيقيين مختصين بها لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية والابصار فى الظاهر ولقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان فيه تحقيرا لشأن الكفار بتبعيدهم عن رؤية الله تعالى فلزم ان لايكون المؤمنون محجوبين عن رؤية الله تعالى ولقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فان المراد بالزيادة هى الرؤية على مافسره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر اى بلاشبهة فى الرؤية لا كالقمر فوقكم وهو حديث صحيح مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضى الله عنهم ولقوله عليه السلام فى رواية الترمذى واحد عن ابى هريرة رضى الله عنه ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله تعالى لمن ينظر الى وجهه تعالى غدوة وعشية ثم قرأ وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة هذا والمعتزلة انكروا رؤية الله تعالى بالكلية بل حكموا باستحالتها بشبه عقلية ونقلية * اما العقلية فأقواها ان الرؤية مشروطة بكون المرئى مكيفا بكيفية وفى مكان وجهة ومقابلة وثبوت مسافة بين الرائى والمرئى والكل محال على الله اتفاقا والجواب ان هذه شروط عادية ودنيوية وقياس الغائب على الشاهد فى المقام البرهانى لايفيد واما النقلية فأقواها ايضا

عبارة عن الرؤية اوتقليب الحدقه نحو المرئى طلبا لرؤيته على ماعليه الثقات ولماتعذر ههنا الحقيقة تعين حمله على الرؤية لكونها اقرب المجازات وقد صح انا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسره بذلك ومنها قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان فيه تحقيرا لشان الكفار وتخصيصا لهم بكونهم محجوبين فلزم ان لايكون المؤمنون محجوبين وهو المعنى بالرؤية ومنها قوله تعالى للذين احسنو الحسنى وزيادة فان المراد بالزيادة هو الرؤية كذا فسره رسول الله عليه الصلاة والسلام ومنها قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وللمنكرين ههنا شبه تنقسم الى عقلية ونقلية اما الشبهة العقلية فقد سقطت بما ذكرناه من التقرير المحرر كما لايخفى على ذى فطنة

فلا نطول بذكرها الكتاب واما الشبهة النقلية فوجوه اربعة الاول قوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والاستدلال به من وجهين الاول ان الرؤية والابصار مترادفان او متلازمان بحيث لايصح اثبات احدهما ونفي الآخر والابصار جمع محلى باللام وهي من صيغ العموم كما تقرر في اصول الفقه فيستفاد من الآية ان لايراه احد وهو المطلوب والثاني انه تمدح في كلامه بانه لايرى فكان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه واجيب بانا لانسلم ان الادراك بالبصر والرؤية مترادفان او متلازمان بل هو اخص منها لكونه عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بجميع جوانب المرئي ولهذا يقال رأيته وماادركته ببصري فلايلزم من نفيه وكونه مدحا نفيها وكون وجودها نقصا ولو سلم فلانسلم ان الآية تفيد عموم ﴿٤٦﴾ السلب بل سلب العموم لكون موضوعها جمعا محلى باللام الاستغراقية كما اعترفتم به دخل عليه النفي ولو سلم انه يفيد عموم السلب في الاشخاص فلادليل عليه في الاوقات وقد يجاب عن الثاني بان التمدح انما يكون اذا كان ممكن الرؤية ولم ير لكونه متعذرا بحجاب الكبرياء اذ لا تمدح للمعدوم بانه لايرى لامتناع رؤيته فالآية حجة لنا لاعلينا فليتدبر الثاني ان سؤال الرؤية لم يذكر في موضع من كتابه الا وقد كان مقارنا بالاستعظام والاستنكار ولو كانت ممكنة لما كان الامر كذلك والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم ذلك تعنتا وعنادا ولو كان للامتناع لمنعهم موسى عليه السلام كما منعهم حين قولهم اجعل لنا الٓها بقوله بل (قال) انتم قوم تجهلون اولطلبهم الرؤية على وجه المقابلة في وجهه الثالث قوله تعالى لن تراني فان كلمة لن للتأبيد واذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره غيره اصلا اذ لاقائل بالفصل والجواب منع كونها للتأبيد بل هي لتأكيد النفي في المستقبل الرابع قوله تعالى ماكان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء فان هذه الآية دلت على انه لايرى وقت التكلم فلايرى في غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان الوحي هو اسماع الكلام بخفية ولادلالة فيه على انتفاء الرؤية قال

قوله تعالى لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار والجواب ان الادراك هو الابصار مع الاحاطة بجوانب المرئي فلذا يقال رأيته فما ادركته ولو سلم فالنفي لنفي العموم لالعموم النفي ولو سلم فلا يدل على عموم الاوقات والاحوال ولو سلم فيجوز تخصيصه بالكفار جمعا بين الادلة ﴿واعلم﴾ ايضا ان رؤية الله تعالى قد وقعت في الدنيا لنبينا عليه السلام مرة في المدينة حين مكاشفة الاشياء كما وقعت لابراهيم عليه السلام تلك الحالة على الاكثر كما قال الله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ومرة في ليلة المعراج وقيل رآه بقلبه لابعينه وقيل بقلبه اولا ثم بعينه ثانيا ويؤيده ظاهر قوله تعالى ما كذب الفؤاد مارأى ثم لم يعرف وقوعها اصلا لنبي فضلا عن ولي كما زعم الصوفية الجهلة ومن ثمة اثبتوا التجليات للمشايخ كيف وقد قال الله تعالى لموسى عليه السلام بعد ان طلب الرؤية بعد المكالمة بالذات لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وبالجملة اثباتها للولي في الدنيا مرة فضلا عن مرات خرق للاجماع وتفضيل للولي على النبي كما هو زعم الاوليائية منهم وهو كفر بالاتفاق وأما الرؤية في المنام فمنعه الجمهور وشنعوا على من قال برؤيته فيه بناء على أن الرؤية فيه تستلزم كيفية الحقيقة مع أنها أصعب من خرط القتاد والله منزه عن ذلك وعن الحكم برؤيته بالظن وهذا هو الظاهر والصواب على مالا يخفى وجوزها بعض المحققين كالعلامة السعد بناء على أنها نوع مكاشفة تكون بالقلب دون العين انتهى ولاتستلزم الكيفية وليس للظن مدخل فيها ومن ثمة قد حكيت عن بعض السلف والله أعلم قال المصنف رحمه الله

﴿يرى الهوية لامن جوهريته * اوكونه عرضا اوسبق فقدان﴾ اقول اراد بالهوية ذات المرئى لاوجوده فان امتناع رؤيته ضرورى ومنعه مكابرة كما نص عليه الامام فى نهاية العقول ولم يرد بها هوية الواجب والا لم يكن لقوله لامن جوهريته اوكونه عرضا معنى بل اراد بها هوية المرئى على الاطلاق والضمير فى قوله لامن جوهريته اوكونه عرضا راجع الى المرئى او الى الهوية ﴿٤٧﴾ بتأويل المرئى واراد بسبق الفقدان الحدوث فحاصل كلامه ان الرؤية لما كانت عند الاشعرى عبارة عن العلم الخاص الذى لايتعلق الا بالموجود المتعين كما مرت اليه الاشارة ظهر ان المصحح لها ليس هو خصوصية الجوهرية ولاخصوصية العرضية ولاخصوصية الحدوث ايضا بل الوجود كما هو المشهور او التعين او المجموع المركب منهما وكل منهما متحقق فى جناب البارى فيصح رؤيته هذا هو النهاية فى شرح المقام والله الموفق للمرام قال ﴿حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا * لكن ترددهم فى دار رضوان﴾ اقول اختلفوا فى ان ذاته تعالى هل يجوز ان تعلم بكنهها ام لا فذهبت الفلاسفة الى امتناعه وتبعهم الغزالى وامام الحرمين منا وجماعة من الصوفية وجوزه الجمهور من المتكلمين ثم اختلفوا فى وقوعه فنفاه المحققون منهم واثبت الآخرون ومنهم من تردد فيه بعد رؤيته فى دار الآخرة وهو المختار عند المحقق لما سنذكره احتج الاولون بان تعقل ما لايدرك كنهه بالضرورة لايكون الا بالحد والله منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب

﴿يرى الهوية لامن جوهريته * أوكونه عرضا أوسبق فقدان﴾

وأقول اى يرى الموجود الخارجى وهو المراد بالهوية ولذا رجع ضمير المذكر اليه قال الشريف المحقق فى شرح المواقف الماهية والحقيقة ما به الشئ هو هو والهوية الحقيقة الجزئية وقد تطلق على الوجود الخارجى وقال العلامة السعد نقلا عن الغير فى شرح العقائد ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية فتبصر وقوله لامن جوهريته اى لالأجل كونه جوهرا او كونه عرضا او سبق فقدان اى عدم اى لالكونه ممكنا حتى لايجوز رؤيته تعالى لتنزهه عن ذلك بل لكونه موجودا بالضرورة اولأنا اذا رأينا شبحا من بعيد فانا ندرك منه هوية ما لاغير دون الخصوصية الجوهرية اوالعرضية اوالممكنة او نحو ذلك مما يختص بالممكنات دون الواجب تعالى فلا وجه لزعم الامتناع العقلى للمعتزلة على ما لايخفى وبالجملة المسئلة ظنية والمقام خطابى وقياس الغائب على الشاهد جائز فى الاثبات دون النفى فانهم يدعون القطع فى النفى ولذا حكمنا بالامتناع ونحن ادعينا الظن الغالب فى الاثبات ولذا جوزنا عقلا واوجبنا نقلا واما اولنا ظواهر النصوص دون صوارف قطعية على ما هو المقرر عندنا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿حقيقة الحق لم تعقل بعالمنا * لكن ترددهم فى دار رضوان﴾

واقول اختلفوا فى معرفة حقيقته تعالى وكنهه فذهب جمهور المتكلمين الى جوازها

﴿قوله يرى الهوية الخ﴾ توضيح الجواب موقوف على حل مفردات هذا البيت اما الهوية فقد قالو ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية فالاولان يضافان الى الله تعالى بخلاف الثالث واللام فى الهوية بدل عن المضاف اليه كقوله تعالى فان الجنة هى المأوى وهنا حذف المعطوف والتقدير هوية الله تعالى والضمير ان المجروران راجعان الى المرئى المفهوم من سياق الكلام والفقدان بكسر الفاء وضمها مصدر فقده من باب ضرب ضد الوجود والمراد سبق الفقدان الحدوث اذ هو الوجود بعد العدم اه

الذاتي ورد بمنع الحصر اذ يجوز ان يكون ذلك بطريق الفيض من غير سابقية قصد واكتساب على ان الرسم قد يفيد الكنه وان لم يكن مطردا واستدل النافون بوقوعه بان مالم يعلم منه البشر هو الصفات والسلوب والاضافات وذلك ليس بحقيقة الذات ورد بعد تسليم ان معلوم كل احد ذلك بانه وان لم يكن علما بها بالكنه يجوز ان يكون وسيلة اليه لابد لنفيه من دليل واستدل المثبتون بانا نحكم على حقيقته تعالى باحكام يقينية وظنية والحكم على الشئ يستدعى تصوره والجواب ان التصديق انما يستدعى تصور المحكوم عليه بالوجه لا بالكنه والنزاع انما وقع فيه واعلم ان هذه المسئلة وجدانية فالحاكم بحصولها لانفسنا فى الماضى والحال ليس الا الوجدان واما فى المستقبل فلا طريق الى الجزم بها سوى السمع وكذا الطريق الى الجزم بحصولها للغير سواء ﴿٤٨﴾ كان فى ماضى او فى الحال او فى الاستقبال هو السمع فحيث لا سمع ينبغى ان يتوقف ويتردد ولا يجزم بحصولها او انتفائها فليتدبر والله الهادى قال

﴿الله خالق افعال العباد وما * يظن توليده من فعل انسان﴾ اقول اختلفوا فى ان افعال العباد هل هى مخلوقة لله تعالى او للعباد او لهما جميعا فذهب اكثر اهل الحق الى انها مخلوقة لله تعالى ابداعا واختراعا وانما للعباد كسبها ومقارنة قدرتهم اياها واتفقت الفلاسفة والمعتزلة على انها مخلوقة للعباد مستندة اليهم ثم اختلفوا فذهبت الفلاسفة الى انها انما تصدر عنهم على سبيل الوجوب بحيث يمتنع التخلف وتبعهم ابو الحسين البصرى من المعتزلة وامام الحرمين (وأقول) منا كما هو المشهور وقال اكثر المعتزلة بل على سبيل الصحة والاختيار ومايقال من ان الصحة انما هى بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمامها فليس الا الوجوب فان اراد ان هذا هو الحق الصريح فلا نزاع معه وان اراد انه مذهب اكثر المعتزلة فممنوع نعم قد ذهب منهم ابو الحسين البصرى الى ذلك كما مر ولذلك قال الامام انه قد ترك ههنا مذهب اصحابه ولعل هذا هو مراد صاحب قواعد العقائد من قوله ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا وذهب طائفة الى انها انما تقع بمجموع القدرتين ثم اختلفوا فذهب الاستاذ الى انهما تتعلقان بالفعل نفسه ووافقه النجار من المعتزلة

عقلا لعدم الدليل على الامتناع فانه يصح ان يعلمها الله تعالى لبعض انبيائه بالعلم الضرورى او بالمكاشفة اليقينية ثم اختلفوا فى وقوعها فنفاه المحققون منهم نقلا بمثل قوله عليه السلام تفكروا فى آلاء الله ولا تتفكروا فى ذات الله فانكم لن تقدر واقدره * وبقول ابى بكر الصديق رضى الله عنه

* العجز عن درك الادراك ادراك * والبحث عن سر ذات الله اشراك *

الى نحو ذلك وتردد بعضهم بعدرؤيته فى الآخرة وهو المختار عند المصنف وذهب جهور الفلاسفة وتبعهم امام الحرمين والغزالى وجماعة من الصوفية الى امتناعها واستدلوا عليه بأن تعقل مالا يدرك بالبداهة لايكون الا بالحد والله منزه عنه لاستلزامه التركيب المنافى للوجوب الذاتى ورد بمنع الحصر لجواز أن يكون ذلك بطريق الفيض والمكاشفة لبعض الانبياء عليهم السلام ويجوز بساطة الحد ويجوز التركيب من الاجزاء الواجبة ويمتنع منافاته للوجوب الذاتى كما عرفت أن المانع هو الاحتياج الخارج فى الوجود بل فى الذات الموجودة الى العلة الموجودة لا لمطلق الاحتياج ولو عقليا فى التصور الى الجزء كما فى المركبات أو خارجيا فى القيام الى الموصوف كما فى الصفات القديمة على المختار ويجوز افادة الرسم الكنه فى البعض بأن يكون من لوازمه البينة بالمعنى الاخص وان لم يطرد والله اعلم قال المصنف رحمه الله

﴿الله خالق أفعال العباد وما * يظن توليده من فعل انسان﴾

﴿قوله الله خالق الخ﴾ مبتدأ وخبر واضافة الخالق معنوية فيكون المبتدأ والخبر معرفتين كقولنا الله الهنا فيجب تقديم المبتداء والخالق اخراج المعدوم من العدم

وقال القاضى قدرة الله تتعلق باصل الفعل وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة ومعصية لنا على ماهو المختار وجوه الأول ان افعال العباد ممكنة وكل ممكن فهو داخل تحت قدرة الله لشمول قدرته تعالى لجميع الممكنات كما مر فلا تقع بقدرة العباد والا لاجتمع قدرتان مستقلتان على مقدور واحد وفيه ان معنى شمول قدرته تعالى بجميع الممكنات صحة تأثيرها فيها وجواز وقوعها بها نظرا الى ذاتها فكيف يلزم من تأثير القدرة الحادثة فيها اجتماع المؤثرين على اثر واحد فتأمل والثانى ان العبد لو كان خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها الواقعة فيها واللازم باطل كما يشهد به رجوع المنصف الى وجدانه شهادة ظاهرة وقد يقال فى ابطاله ان النائم قد يفعل باختياره ولا يشعر بكمية ذلك الفعل ولا كيفيته ويعترض بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور اولا يدوم له ذلك الشعور وليس بشئ فان النوم ضد للادراك فكيف يجتمع معه نعم كون ذلك الفعل الصادر عنه من قبيل الافعال الاختيارية محل تأمل فليتأمل وقد نقض اصل الاستدلال بالكسب فانه جار فيه بعينه مع ان الكاسب لايعلم تفاصيل فعله المكسوب فان ادعى ان الاجمال كاف فيه فليدع ﴿٤٩﴾ مثل ذلك فى الايجاد ايضا من غير تفرقة الثالث ان العبد لو كان موجدا لافعاله بالاختيار لكان متمكنا من فعلها وتركها فلابد ان يتوقف ترجيح احدهما على الآخر على مرجح سواء كان ذلك اعتقاد النفع او ميلا يتبعه اوصفة اخرى من شانها التخصيص والالكان صدوره عنه اتفاقيا لااختياريا وينسد باب اثبات الصانع ايضا فذلك المرجح لايكون من العبد باختياره والا يلزم التسلسل ﴿٧ شرح نونيه﴾ فهو من غيره ويبطل الاستقلال على ان الفعل لابد وان يكون واجبا عنده دفعا للتسلسل فى المرجحات فيلزم الاضطرار المنافى للاختيار وبهذا التحرير ظهر بطلان ماقاله صاحب المواقف من ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجحات فى الفعل الاختيارى والا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى الفعل من غير داع الى ذلك الطرف فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح كونه اتفاقيا نعم يتجه ان ذلك يجوز ان يكون من العبد بلا اختيار منه او ينتهى الى مايكون كذلك فلا يلزم التسلسل ولا بطلان الاستقلال واما حديث وجوب الفعل ولزوم الاضطرار فبعد تسليمه قد يدفع بان الوجوب بالاختيار لاينافى الاختيار كما فى اختيار الواجب تعالى هكذا حقق المقال ودع عنك ماقيل او يقال واما المعتزلة فقد افترقوا فيه فرقتين فرقة وهم ابو الحسين البصرى ومن تبعه تزعم ان كون العبد موجدا لافعاله ضرورى وانكاره سفسطة فانا نفرقه بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية ورد بان الفرق راجع الى وجود القدرة وعدمها و نحن لاننكرها بل ننكر تأثيرها على ان نسبة الكل الى انكار الضرورى

واقول اعلم ان افعال العباد الاختيارية بمعنى الآثار الخارجية الموجودة الحواصل بالمصادر لابالمعانى الاعتبارية المصدرية كما صرح به فى شرح العقائد مخلوقة لله تعالى فقط ابتداء وكذا مايظن توليده من فعل الانسان كالاثر الخارجى الحاصل من حركة المفتاح المترتب على حركة اليد فانه مخلوق لله تعالى ابتداء ايضا لترتبه فى الحقيقة على خلق الله تعالى لاعلى حركة اليد اذهى سبب لترتبه على خلق الله تعالى كسببية النار لترتب الاحراق على خلق الله تعالى كما زعم جمهور المعتزلة القائلون بقدرتهم لافعالهم

والافعال جمع فعل بالكسر وفى القاموس الفعل بالكسر حركة الانسان والمراد بها افعاله الاختيارية من الحركة والسكون حاصلين فى الابدان والقلوب اه ولفظ مافى ومايظن موصولة ويظن بصيغة المجهول وتوليده مصدر مبنى للمفعول اى كونه مولدا نائب الفاعل والضمير راجع الى ما والموصول مع صلته مجرور عطفا على افعال من عطف الخاص على العام اه

والسفسطة مما لايقبل اصلا وفرقة تزعم انه استدلالى واستدلوا عليه بانه لوكان الكل بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب ورد بانه انما يتم على الجبرة القائلين بنفى الكسب والاختيار بالكلية ونحن لاننكره بل نثبته على مامر على ان ماذكروه فى خلق الاعمال لازم لهم فى علم الله تعالى فان ماعلم الله تعالى وجوده فهو واجب الصدور عن العبد وما علم الله عدمه ممتنع الصدور والا لجاز انقلاب علمه جهلا ولاقدرة على الواجب والممتنع فيبطل قاعدة التكليف وما يترتب عليه من الثواب والعقاب قال الامام لواجتمع جميع العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه لايعلم الاشياء قبل وقوعها واورد بدون الالتزام بان العلم تابع للمعلوم بمعنى انه مطابق له والاصل فى هذه المطابقة هو المعلوم كما ذهب اليه المحققون فان العلم بان زيدا سيدخل الدار انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يدخل فيها دون العكس فلا مدخل للعلم فى وجوب الشئ وامتناعه وسلب القدرة والاختيار كما فى افعال الواجب المختار واما التمسك بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى ﴿ ٥٠ ﴾ فمعارض بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وخالق كل شئ وفعل العبد شئ على ان الخلق هناك بمعنى التقدير لا الايجاد وقوله ومايظن توليده عطف على افعال العباد اى الله خالق مايظن المعتزلة توليده من فعل انسان وانماقيد به ليصلح محلا للخلاف بانه هل للعبد فيها صنع ام لا واعلم

الاختيارية المباشرية بالذات والتوليدية بالواسطة واما افعال العباد بمعنى المعانى المصدرية الاعتبارية فمكسوبة للعبد بأن تعلق قدرته لايقاعها كسبا وتعلق قدرة الله تعالى لايقاع الحواصل منها خلقا فلم يقع مقدور واحد بين القدرتين ولم يلزم خالقية العبد اصلا ولو بالاشتراك اللازم لمذهب الاستاذ والقاضى ابى بكر فان المؤثر فى فعل العبد بالمعنى الحاصل بالمصدر كما فى الخيالى على شرح العقائد قدرة الله تعالى فقط بلاقدرة العبد اصلا عند الجبرية وقدرة الله تعالى فقط بلا تأثير لقدرة العبد عند الاشاعرة وقدرة العبد فقط بدون ايجاب عند المعتزلة ومع الايجاب عند الفلاسفة و مجموع القدرتين على ان تأثيره فى اصل الفعل عند الاستاذ ابى اسحق الاسفراينى ومجموعهما على ان تأثير قدرة الله فى اصله وقدرة العبد فى وصفه اى فى كونه طاعة ومعصية عند القاضى ابى بكر الباقلانى فتبصر ولاتغفل والله الموفق * لنا دلائل عقلية ونقلية اما العقلية فأقواها انه لوكان العباد خالقين لافعالهم الاختيارية لكانوا عالمين بتفاصيلها

ان المعتزلة القائلين باستناد افعال العباد اليهم خلقا وابداعا اختلفوا فى الافعال المترتبة عليها فقال ثمامة بن (واللازم) اشرس انها حوادث لامحدث لها وانه بين البطلان وذهب النظام الى انها مستندة الى الله تعالى وقال الجمهور منهم انها حاصلة من افعال العباد بطريق التوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة الاصبع فانها توجب لفاعلها حركة الخاتم ومنهم من فصل فى ذلك فقال ان ماكان منها فى محل قدرة الفاعل فمستندة اليه وما كان فى محل مباين لذلك فكذلك ان وافق اختياره كالقطع والذبح ومالا فلا كالآلام فى المضروب لنا على ابطال التوليد وجوه الاول وهو العمدة انا قد بينا استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء فينتفى الاستناد انتهاء والثانى ان الحبل المعقود بشئ اذا جذبه القادر ان عليه فحرك ذلك الشئ فحركته اما ان يقع بهما فيلزم مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم الترجيح بلامرجح او بثالث وهو المطلوب والثالث انه لوكان مقدورا للعبد جاز وقوعه بلاتوسط السبب وفيه انه مقدور عندهم لامطلقا بل بواسطة السبب والرابع انه لوكان بقدرة العبد لما كان موجودا بعد فنائه واللازم باطل فان من رمى سهما اذامات قبل ان يوصل حيا ثم وصل فجرحه وافضى ذلك الى ذهوف روحه بعد الشهور

والسنين فهذه الآلام انما حدثت بعدماصار الرامى رميا والقول بانه يجوز ان يشترط فى تأثير القدرة الحادثة مالايشترط فى القدرة القديمة وبان المعنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها فى السبب فكلام خال عن التحصيل على مالايخفى على ذى فطنة نعم هذا لايقوم حجة على من خص التوليد بمحل القدرة او الموافق للاختيار ثم ان القائلين بالتوليد افترقوا الى فرقتين فرقة وهم ابوالحسين البصرى ومن تبعه قالوا انه ضرورى وقد نبه عليه بانه لاشك ان العلم الحاصل من النظر فعل الناظر وليس صدوره منه بطريق المباشرة ضرورة واتفاقا فتعين التوليد والجواب مامر فيما سبق وفرقة وهم الجمهور منهم قالوا انه استدلالى واستدلوا عليه بمثل مامر فى خلق الاعمال من ورود الامر والنهى بالمتولدات ورودهما ﴿٥١﴾ فى المباشرات وكذا المدح والذم عليها والحكم باستحقاق الثواب والعقاب عقيبها وكذا نسبتها الى العباد دون الواجب تعالى كما يقال حمل فلان ثقيل وآلم زيدا تدل على ماقلناه والجواب عن الكل ان كسبية اسبابها تكفى فيها واجاب الآمدى عنها بان اجراء العادة بخلق المتوالدات عقيب الفعل المباشر كاف فى ذلك واعلم ان بطلان قاعدة خلق الاعمال يكفى لبطلان التوليد الا انهم اوردوا ذلك تأكيدا وتفصيلا وتنبيها على ماوقع فيما بينهم من الاختلاف والتنافى بعد الاتفاق فى اصله ثم ان بطلانه يكفى لبطلان ماتفرع عليه ايضا فلاضرورة فى ذكر فروعه والجواب عنها ومن اراد الاطلاع على تفاصيلها فليرجع الى المطولات قال

والللازم باطل بالضرورة وكذا الملزوم والملازمة ضرورية على مالايخفى * واما النقلية فكثيرة جدا واقواها ايضا قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى الله خالق كل شئ اى مشئ وجوده بل ذاته الموجودة فان اثر العلة هو الذات الموجودة الحقيقية دون الوجود الحالى الاعتبارى على مالايخفى وقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله فان المعنى وماتشاؤن فعلا الا ان يشاء الله ذلك الفعل بعد مشيئتكم بعدية ذاتية فان الحق ان الخلق تابع للكسب كما ان العلم تابع للمعلوم دفعا للجبر بالكلية لامشيئتكم كما ظنه البيضاوى القائل بالجبر المتوسط * واما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فبمعنى احسن المقدرين والمعينين كما فى قوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى * واما قول المعتزلة بداهة الفرق بين حركة المختار وحركة المرتعش حاكمة بكون العبد خالق الفعل الاختيارى دون الاضطرارى فمردود بأن هذا بداهة الوهم واما بداهة العقل فيه فحاكمة بكون العبد كاسبا فى فعله الاختيارى دون الاضطرارى كما ان قولهم انه لو كان الكل بخلق الله تعالى لزم بطلان قاعدة التكليف واستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب بالضرورة يرد على الجبرية المحضة والمتوسطة لاعلينا كما ستعرف والله اعلم • قال المصنف رحمه الله

﴿ هاد مضل حقيقى وان نسبا * على المجاز الى رسل وشيطان ﴾

واقول لما قال المصنف الله خالق افعال العباد جميعا خيرا كان او شرا وكان عند الاشعرى ومن تبعه فى ذلك ان الهداية بمعنى خلق الاهتداء اى الايمان والطاعة والاضلال خلق الضلالة اى الكفر والمعصية اشار بهذا البيت الى اختيار مذهبه

﴿ هاد مضل حقيقى وان نسبا* على المجاز الى رسل وشيطان ﴾ اقول ذهب الشيخ الاشعرى ومن تبعه الى ان الهداية عبارة عن خلق الاهتداء والايمان والاضلال عبارة عن خلق الضلالة والكفران فلاينسبان عندهم حقيقة الى غير الله اذ لاخالق سواه نعم قد يسند الهداية على سبيل المجاز الى الرسل والقرآن كما فى قوله تعالى ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم والاضلال الى الاصنام والشياطين كما فى قوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا خلافا للمعتزلة بناء على زعمهم الفاسد من سقوط قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب فحملوا الهداية على بيان طريق الحق

او الارشاد الى طريق الجنة فى الآخرة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا واورد عليهم ورود الهداية فى مواضع من القرآن مقيدة بالمشية فان البيان عام لايقبل التقييد وقوله تعالى انك لاتهتدى من احببت وقوله عليه السلام اللهم اهد قومى ﴿٥٢﴾ مع انه بين لهم طريق الحق وللمعتزلة ان يحملوها على ارشاد طريق الجنة فى الآخرة او على الدلالة الموصلة الى البغية اشتراكا او مجازا كما حملها الاشعرى قولهم هداه فلم يهتد على المجاز وكذا قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ومن ههنا ظهر الجواب عما يقال انه لا معنى لتعليق الاضلال بمعنى التسمية والتلقيب بالضال او الوجدان ضالا على مشية الله تعالى كما وقع فى كتابه المجيد ثم ان الهداية قد تفسر بوجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال بمعنى فقدان ما يوصل اليه فعلى هذا يكونان لازمين والمشهور عندنا انها عبارة عن الدلالة على مايوصل الى المطلوب وعند المعتزلة هى الدلالة الموصلة الى المطلوب وظهر لك مما ذكرناه ان هذه المسئلة داخلة فى مسئلة خلق الاعمال فذكرها بعدها فى هذا (والمنقول) المقام تخصيص بعد تعميم لزيادة الاهتمام قال ﴿الحسن والقبح شرعيان لكنا * نقول بالعقل ايضا قدبنا الان﴾ اقول

والى ان خلق الخير من افعال العباد هداية وخلق الشر منها اضلال وان نسبة الهداية الى الرسل وكذا الى الكتب الالهية وسائر الناس ونسبة الضلال الى الشيطان وكذا الى الكتب السحرية وسائر الناس مجازية من قبيل النسبة الى السبب ولكن الجمهور من الماتريدية والاشاعرة ذهبوا الى ان الهداية لغة وعرفا وشرعا اعلام طريقة البغية بلطف ويسمى الارشاد فيسند الى الله تعالى والى الانبياء والكتب الالهية والى العلماء وكتبهم حقيقة والاهتداء قبول الهداية بدخول الطريق وصل البغية اولا يقال هديته فاهتدى والاضلال الاخراج عن طريق البغية بكلفة فيسند الى جميع ماسبق حقيقة والضلال قبول الاضلال بالخروج عنها * ثم هداية الله للانسان تتنوع انواعا لايحصيها عدد لكنها تنحصر فى اجناس اربعة مترتبة * الاول بافاضة القوى التى تمكن المرء بها من الاهتداء الى مصالحه كالقوة العاقلة والعاملة والحواس الظاهرة والمشاعر الباطنة واليه اشار بقوله تعالى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى * والثانى بنصب الدلائل الانفسية والآفاقية الفارقة بين الحق والباطل والمحق والمبطل والصلاح والفساد والمصلح والمفسد واليه اشار بقوله تعالى وهديناه النجدين والثالث بارسال الرسل وانزال الكتب واليه اشار بقوله تعالى وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا * والرابع بالكشف على القلوب والابصار وارءة الاشياء كما هى عليه بالوحى والالهام والمنامات الصادقة وازالة الحجب المانعة واليه اشار بقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا كذا حققه الفاضل البيضاوى وغيره فى سورة الفاتحة * واشتهر ايضا ان الهداية عند الاشاعرة الدلالة على مايوصل الى المطلوب وعند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وقيل بالعكس وقيل مشتركة بين هذين المعنيين وبين عدم الاهلاك وقيل المتعدية الى المفعول الثانى بالى واللام بمعنى الدلالة وبنفسها بمعنى الايصال ولابد من التجريد والتأكيد فى مواقعها فتحفظ ولاتغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿الحسن والقبح شرعيان لكنا * نقول بالعقل ايضا قدبنا الان﴾

واقول هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومن مهمات مباحث المعقول

﴿قوله الحسن﴾ مبتدأ والقبح عطف عليه واللام فيهما عوض عن المضاف اليه اى حسن جميع الافعال وقبحها وقوله شرعيان خبر مبتدأ محذوف اى هما شرعيان

لابد قبل الخوض فى المطلوب من تحرير محل النزاع حتى يرد السلب والايجاب على محل واحد فنقول ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول هو ان الحسن تعلق المدح بالفعل عاجلا والثواب آجلا والقبح تعلق الذم به عاجلا والعقاب آجلا والثانى هو ان الحسن ملايمة الغرض والقبح منافرته والثالث هو ان الحسن صفة الكمال والقبح صفة النقصان ولا نزاع فى ان هذين المعنين ثابتان بالعقل وانما وقع النزاع فى الاول فذهبت المعتزلة الى انه ثابت بالعقل والشرع انما ورد للكشف والبيان وقد صرح فى شرح المقاصد بان بعض اهل السنة وهم الحنفية ذهبوا الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب التصديق بالنبى عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشتراك بالله تعالى ونسبة ماهو فى غاية الشناعة اليه تعالى على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع فى ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب اوالحرمة على الله وجعلوا الحاكم ﴿٥٣﴾ بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب فى البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح فى البعض وهذا هو معنى قول المحقق لكنا نقول بالعقل ايضا قد بنا الان وذهبت الاشاعرة الى انه ثابت بالشرع مطلقا واحتجوا عليه بوجوه الاول مامر من ان العباد مجبورون فى افعالهم لوجوبها عند تمام المرجح فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين واعترض بانه ينفى الشرعين ايضا لكونهما من صفات الافعال الاختيارية وايضا يكون التكليف بها تكليفا بما لا يطاق وهم لا يقولون به واجيب بان القدرة الكاسبة كافية فى الشرعين بخلاف العقليين اذ لا بد فيهما من تأثير القدرة على سبيل الاختيار كما اعترفوا به واما حديث عدم القول بوقوع التكليف بمثل ذلك فكاذب قطعا لما سيجئ الثانى لو كان حسن الفعل وقبحه بالعقل لكان تارك الواجب ومرتكب الحرام معذبا ورد الشرع اولا بناء على اصلهم فى وجوب تعذيب العصاة اذا لم يتوبوا عن توبة واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثالث لو كان حسن الفعل لذاته اولصفته لازمة لذاته لما تبدل حال الفعل من حسن الى قبح وبالعكس لان ما كان بواسطة الذات اولازمها لا يزول عنها لكن التالى باطل فان الكذب قد يحسن فيما اذا كان فيه انقاذ المظلوم من يد الظالم فيقبح الصدق هناك لكونه اعانة للظالم فلا يكون

والمنقول فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يطلق كل منهما على ثلاثة معان فى المشهور كما فى التوضيح والتلويح * الاول الحسن كون الشئ ملائما للطبع كالحلو والقبح كون الشئ منافرا له كالمر * والثانى الحسن كون الشئ صفة كمال كالعلم والقبح كونه صفة نقصان كالجهل وهما معنيان اضافيان يختلفان باختلاف الطبايع والعقول ولذا صارا عقليين اتفاقا فزاد صاحب المرآة معنى رابعا وهو كون الشئ موافقا للغرض كالعدل وكونه مخالفا له كالظلم ولعله داخل فى الاول أو الثانى على مالا يخفى * والثالث كون الفعل الاختيارى للعبد متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فهذا المعنى مختلف فيه فعند معاشر جمهور الماتريدية وبعض الاشاعرة انهما شرعيان وعقليان اما كونهما شرعيين

والجملة خبر المبتدا الاول ولكن حرف عطف وشرط كونها للعطف ان تقع بعد النفى او النهى وان يقع بعدها مفرد وان لا يتقدمها الواو نحو ماقام زيد لكن عمرو ولا تضرب زيدا لكن عمرو اوعند الكوفيين جواز العطف بها بعد الاثبات قياسا على بل لان معناها كمعنى بل وغير الكوفيين لم يجوزوا كونها للعطف بعد الاثبات لانه لم يسمع كذا قال ابن هشام والمراد بضمير الجمع فى لكنا معاشر الماتريدية اه

الحسن والقبح فيهما ذاتيين وهكذا سائر الافعال وهذا انما يتم على من قال حسن الافعال وقبحها لذواتها اولوازمها كما ذهب اليه القدماء ومن بعدهم ولا يقوم حجة على الجبائي القائل بان حسنها وقبحها لوجوه واعتبارات لا لذواتها ولوازمها الرابع ما سماه صاحب المقاصد مغلطة الجزر الاصم ولقد تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء وهو ان الحسن والقبح لو كانا ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين بالذات في قول من قال هذا الكلام الذى اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدق يستلزم كذبه وبالعكس وقد يصور ذلك في مثل قولنا الكلام الذى اتكلم به غدا ليس بصادق اولا شئ مما اتكلم به غدا بصادق ثم اذا جاء الغد اقتصر انتكلم على قوله الكلام الذى تكلمت امس به ﴿٥٤﴾ ليس بصادق فان صدق كل من الكلام الغدى والامسى يستلزم عدم صدقه وبالعكس قال ولقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى العليل وتأملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وحاصل ماذكره في حلها ان الصدق والكذب انما يتناقضان اذا اعتبر الحالين لحكم واحد وحكم بهما على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخرى محكوما به لاختلاف المرجع كما في تلك المغلطة فانا اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الاصدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق ههنا محكوما به وفى الاول حالا للحكم فالمجيب

فمعنى ان الحاكم بهما والموجب لهما هو الشارع بالامر والنهى لا العقل* واما كونهما عقليين فمعنى ان العقل حسن او قبح لذاته اولصفة من صفاته على انهما مدلولا الامر والنهى التزاما لا موجبا هما اثباتا للظهور عقلا والحكمة الآمر تعالى ولقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الاية وللعقل ان يدرك في البعض قبل ورود الشرع به بعينه بداهة كما في الايمان وتعظيم الشارع باثبات صفات كمالية والصدق النافع واضدادها اوكسبا كما في الصلاة والصوم والجهاد والكذب النافع واضدادها وان توقف في الاكثر على ورود الشرع اى الامر والنهى كما في اكثر المقدرات الشرعية وكلام المصنف مبنى عليه على مالا يخفى * وذهب جمهور الاشاعرة وبعض الماتريدية الى انهما شرعيان فقط على انهما موجبان للامر والنهى ثابتان بهما فقط وليسا لذات العقل ولا لصفة من صفاته ولا لامر خارج عنه فليس للعقل الادراك قبل ورود الشرع اصلا والحاكم بهما هو الشرع ونحن نقول حسن الفعل لذاته فامر وقبح لذاته فنهى ولا يعكس فالحسن والقبح لذاته أولصفة لازمة له وهم يقولون أمر الفعل فحسن لذلك ونهى فقبح ولو عكس لعكس مطلقا ولا يخفى مافيه فتبصر وذهب جمهور المعتزلة في الكل والشيخ أبو منصور الماتريدى وأكثر العراقيين في معرفة وجود الله تعالى وكمالاته العظيمة الى انهما مدلولاهما ايضا ولكن الحاكم بهما والموجب لهما هو العقل واما الشارع فمؤكد لحكمه بشرعه وكاشف عنه ولا يخفى فساده في الكل وقيل مدلوله في المفهوم موجبه في غيره ففيه اربعة مذاهب

﴿قوله بالامر﴾ بان يقال افعلوه والنهى بان يقال لا تفعلوه فالله تعالى خلق بعض الاشياء حسنا فامر به وبعضها قبيحا فنهى عنه وحاصله ان كل ما ورد الامر به فهو حسن وكل ما ورد النهى عنه فهو قبيح اه

بمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على وقوع احدهما حالا للحكم والآخرى محكوما به وهذا في نفسه (كذا) ظاهر البطلان كما اعترف به ذلك المحقق حيث قال لكن الصواب عندى في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز في حل الاشكال ونحن نقول هلم ايها الاقران ان كنتم على شئ تتفكر في حد هذا الاشكال ليظهر سريرة المقال وينكشف بينى وبينكم جلية الحال فنقول وبالله التوفيق ونعم الرفيق ان الكلام المذكور اولا خلله ان حاصله قولى ليس بصادق ليس بصادق كما لا يخفى على ذى فطنة فان اريد به الحكم بالاتحاد بينهما بمعنى ان الاول عين الثانى كما في قولنا الانسان انسان فلا شك

فى صدقه وانه لايستلزم كذبه وهو ظاهر وان اريد به سلب الاتصاف بالصدق بمعنى انه كاذب فحينئذ امالان يراد بالموضوع سلب الصدق عن نسبة ما فهو كاذب فيكون القول بانه كاذب صادقا ولا يستلزم كذب الاول صدقه ولا صدق الثانى كذبه وان اريد به سلب الصدق عن نسبة مخصوصة فان كانت تلك النسبة مطابقة للواقع يكون الاول كاذبا ايضا والثانى صادقا من غير استلزام كذب الاول صدقه وصدق الثانى كذبه

وان لم تكن مطابقة للواقع يكون الاول صادقا والثانى كاذبا بدون ان يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثانى صدقه وان اريد به نفى ثبوت الصدق ووجوده فى الخارج وان كان خلاف الظاهر فهو صادق والثانى كاذب وليس فيه اجتماع الصدق والكذب فى كلام واحد اصلا واما التصوير المذكور ثانيا فحله ان الكلام الغدى يتضمن كلامين احدهما انه متكلم فانه وان ذكر فى الكلام على وجه الصلة لكنه يتضمن الاشارة اليه والثانى ذلك الكلام ليس بصادق ولا شك ان الاول منهما صادق فيكون الكلام الامسى كاذبا اذ يكفى لكذب الكلية تخلف فرد منها ولا يلزم منه كذب الثانى ولا يستلزم صدق الاول كذبه وكذب الثانى صدقه ولا كذب الامسى صدقه يظهر ذلك بادنى تأمل هكذا حقق المقال ودع عنك ما قيل او يقال قال ﴿ وللعباد اختيار وهو كسبهم * فيوصفون بطوع او بعصيان ﴾ اقول لما كان ثبوت الحسن والقبح بالشرع موهما بانتفاع قدرة العباد وتحقق الجبر فى افعالهم الاختيارية عقبه بمسئلة الاختيار دفعا لذلك الايهام وردا على من يقول بالجبر من الانام وقوله وهو كسبهم جواب عما يقال

كذا لخصه الفاضل المحقق ملا خسرو فى المرآة * وللخيالى چلبى هنا تعسفات فارغة وتبجحات عارية كما لا يخفى على الناظر فيها ولنا رسالة شريفة على توضيح المقدمات الاربع وقد حققنا فيها مذهبنا وزيفنا غيره فنعمت هى فعليك بها والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وللعباد اختيار وهو كسبهم * فيوصفون بطوع او بعصيان ﴾

واقول واعلم ان مسئلة الاختيار الجزئى للعباد كما قال فى التوضيح مما زلت فى بواديها اقدام الراسخين وضلت فى مباديها افهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين والحقيقة فيها اعنى الحق بين الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لا يطلع عليها الا الخواص عبادة انتهى * فاقول وبالله التوفيق ومنه التحقيق الحقيق والتدقيق ان الاختيار الجزئى على ما وجدت فى وجدانى ودلت عليه ظواهر النصوص وكلمات المحققين هو توجه النفس وميلها القوى نحو توجه القدرة الحادثة الى ايقاع الفعل الجزئى او الى الكف عن ايقاعه والمراد بالفعل والكف المعنى المصدرى الحالى لا الحاصل بالمصدر الموجود فى الخارج والا يلزم الاشتراك فى الايجاد كما عرفت فتذكر ومن هذا يسمى جزئيا وذلك مبنى على ان الرأى الكلى لا ينبعث عنه الشوق الجزئى بالضرورة * وعرفه المحقق البركوى فى شرح حديث اربعين بأنه حالة قوية فى القلب باعثة على العمل مقارنة له على انها حاصلة من تصور الامر الملائم

﴿ قوله وللعباد اختيار الخ ﴾ الواو لعطف مسئلة على مسئلة وللعباد خبر مقدم واختيار مبتدأ مؤخر والمراد منها هنا المكلفون وهم الانس والجن والملك بقرينة قوله فيوصفون بطوع او بعصيان وفى قول الناظم فيوصفون بطوع او بعصيان الاشارة الى ان مدار التكليف ومناط الثواب والعقاب هو جزء الاختيار وكلمة او للتنويع والتقسيم اشارة الى ان المكلفين على ثلاثة انواع بعضهم مطيع لربهم دائما وهم الانبياء والمرسلون والملائكة المقربون والاولياء المواظبون وبعضهم متصفون بالكفر والعصيان من الجن والانس وهم الكفرة وبعضهم متصف بالطاعة والعصيان معا وهم الفسقة وفى هذا البيت صنعة الطباق من وجوه فتأمل اه

او المنافر او التصديق بفائدة فى الفعل ومرادفة للنية وانها اضطرارية فى الحقيقة ولكنها كالاختيارية باعتبار كونها مما تقتضيه الجبلة الطيبة او الخبيثة وفسره الجلال بتأكد الشوق حيث قال الافعال الاختيارية تستند الى الاختيار والاختيار الى اسباب غير اختيارية فان تصور الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب سبب كثرة التصور وتكرره وتأكده وهو نفس الاختيار وهذا ماقاله الفاضل البركوى فى الطريقة ايضا * واما قول الاشعرى فيلزم ان يكون للاختيار اختيار * اى لو كان الاختيار اختياريا لااضطراريا كما هو المشهور من الماتريدية فيدور او يتسلسل فنقوض باختيار الله فجوابه جوابنا وحله ان المختار اى الفعل المختار بالمعنى الاعم ان كان قصدا واصالة اى كالافعال الاختيارية فلا بد من اختيار مغاير له سابق عليه بالضرورة اى الوجدانية واما ان كان ضمنا او التزاما كما ستعرف وتبعا اى كالاختيار فلاى فلا يلزم ان يكون له اختيار مغاير له سابق عليه حتى يلزم الدور او التسلسل بل يكون اختيار الحق اى بالذات اختيار النفسه اى مثل اختيار للاختيار فى الاستلزام ولذا قال ضمنا او التزاما كما يشهد به الوجدان ثم اعلم ان فى اثبات الاختيار ونفيه اربعة مذاهب فى المشهور * الاول مذهب الاشاعرة وهو انه موجود خارجى ومخلوق لله تعالى كافعاله وكون افعاله اختيارية مقارنتها لاختياره وهو الجبر المتوسط ولا فرق بينه وبين الجبر المحض فى استلزام كون العباد كالجمادات فى الحقيقة على مالايخفى فلا يخفى بطلانه لمخالفته النصوص القطعية فتبصر * والثانى مذهب المعتزلة وهو انه موجود خارجى مخلوق للعبد كافعاله الاختيارية وهو القدر المحض ولا يخفى بطلانه ايضا لذلك * والثالث مذهب الجبرية وهو انه لاتحقق للاختيار من اصله بل حركات العباد وسكناتهم كحركات الجمادات وسكناتها ولا يخفى بطلانه ايضا لذلك بحيث يؤدى الى انكار النصوص المحكمة ولذا حكموا بكفرهم فى ذلك والرابع مذهب الماتريدية المحققين وهو انه لاموجود ولامعدوم بل واسطة بينهما لكونه من قبيل الحال وانه مكسوب العبد ومقتضى جبلته الطيبة او الخبيثة لكونه من الامور الاعتبارية التبعية وغير مخلوق لله تعالى لكونه غير موجود فى الخارج والخلق ايجاد الموجود بذلك الايجاد فالايوجد لايكون مخلوقا فيكون مريده كاسبه لاخالقه ولذا قال الفاضل البركوى وللعباد اختيارات جزئية وارادات قلبية قابلة للتعلق بكل من الضدين الطاعات والمعاصى وليس لها وجود فى الخارج فلايكون مريدها خالقها اذ الخلق ايجاد المعدوم والصواب ايجاد الموجود فما لايوجد لايكون مخلوقا وهذا هو الحق الحقيقى المطابق للنصوص والموافق للعقول السليمة كما لايخفى على الاذكياء المتتبعين والاجلاء المتأملين ولذا قال كثير من السلف والخلف لاجبر ولا تفويض

(بل امر)

لامعنى لكون العبد مختارا الا كونه موجدا لافعاله على سبيل القصد والارادة وهو ينافى استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وحاصله انه قد دل البرهان على ان الخالق لها هو الله تعالى وثبت بالضرورة ان للعبد قدرة واختيارا فى بعض الافعال كالمشى على الارض دون البعض الآخر كالصعود الى السماء فالتجئنا فى التفصى عن هذا المضيق الى اثبات الاختيار الجزئى المسمى بالكسب وهو عند الاشعرى عبارة عن مقارنة قدرة العبد لافعاله الاختيارية من غير ان يكون لها مدخل فى وجودها وعند البعض هو عبارة عن صرف القدرة والارادة الى نحو المراد بل الكسب عبارة عن القصد والارادة وله مدخل مافيها وقد ينبه على نفى الجبر بانه لو لم يكن للعباد فى افعالهم اختيار اصلا لما صح تكليفهم بالاوامر والنواهى ولما ترتب عليها المدح والذم والثواب والعقاب ولما كان للوعد والوعيد فائدة ولما بقى الفرق

بل امر بين الامرين وقد قال صدر الشريعة فى اوائل المقدمات الاربع وهذا سر من اسرار الله تعالى لايطلع عليه الاخواص عباده وفى آواخرها وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعاما ولايجوز الا فى امر لاموجود ولامعدوم فتبصر ولاتغفل تنبيهات الاول ان الفرق بين الخلق والكسب هوان الخلق ايجاد الموجود بذلك الايجاد و بطلان تحصيل الحاصل اذا كان بغير ذلك التحصيل ومن ثمت قال الفاضل البركوى فى حاشية الامتحان قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه حقيقة لامجاز اولى اواستعدادى على ماهو المشهور بناء على عدم الفرق بين التحصيلين وان الكسب هو توجيه القدرة الحادثة الى ايقاع الفعل الجزئى بالمعنى المصدرى فى التحقيق وبالمعنى الحاصل بالمصدر فى المشهور كما عرفت وستعرف اوالى الكف عن ايقاعه اونفس الايقاع والكف * وقال السعد فى شرح العقائد وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل اى بالمعنى الحاصل بالمصدر كما صرح به قبل وستعرفه كسب وايجاد الله الفعل اى بهذا المعنى عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذلك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وايجاده مع ماللعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب وقع بآلة والخلق لابآلة والكسب مقدور وقع فى محل قدرته والخلق لافى محل قدرته والكسب لايصح انفراد القادر به والخلق يصح اه ونحن فالحمد لله قدرنا على ازيد واوضح واخصر من ذلك كما عرفت وسوف تعرف بعد تتبع تقريرات علماء الكلام هنا * والثانى ان كون افعال العباد الاختيارية بعلم الله تعالى وتقديره وخلقه لايستلزم الجبر كما توهم جمهور الاشاعرة وكثير من الماتريدية وذلك لان معنى الجبر ان يقع الفعل بلا اختيار اصلا او بلا اختيار من العبد وقد علم الله تعالى فى الازل ان فلانا سوف يفعل الفعل الفلانى فى وقت فلانى على هيئة فلانية باختياره وانا اخلقه بعد ان قصده بعدية ذاتية وقدره فى الازل ايضا اى حكم فى الازل بوقوعه على تلك الهيئة فيما لايزال وهذا محقق للاختيار لامناف له على مالايخفى ومن ثمت قالوا العلم تابع للمعلوم والتقدير للمقدر والخلق للكسب دفعا للجبر بالكلية * والثالث سر ان فعل القبيح وكسبه كان قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب مع انه مستند الى اختيار مستند الى اسباب غير اختيارية على ماعرفت دون خلقه وايجاده هو ان الفعل القبيح لما كان منهيا عنه من قبل الله تعالى ومذموما به وموعدا عليه بعقاب اخروى ايضا وكان تصورات هذه الثلاثة والتصديق بها مما يكون داعيا قويا على كف النفس من قصده بحسب الجبلة الخبيثة كان قصده واختياره بعد ذلك قبيحا كذلك بخلاف خلقه بعد ذلك انتقاما عليه بعقاب دنيوى

بين الكفر والايمان والاسائة الى المساكين والاحسان ولما صح اسناد الافعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار مثل صلى وصام ولمابقى بينه وبين طال الغلام واسود لونه لان الكل بخلق الله تعالى من غير قدرة واكتساب للعباد فان قلت لاشك فى تعلق علم الله بجميع الاشياء وقد اعترفتم بعموم ارادته بجميع الكائنات فما يتعلق من ذلك بوجوده يكون واجبا ومايتعلق بعدمه يكون ممتنعا ولااختيار مع الوجوب والامتناع قلنا بعد تسليم ذلك انه انما ينافى الاختيار على سبيل الاستقلال كما ادعاه المعتزلة لامانحن فيه وهو ظاهر

قال ﴿لادخل للعقل فی حکم الآله وفی* تجویز تعلیله فی البعض قولان﴾ اقول قدعلم من کون الحسن والقبح شرعیتین ان لادخل للعقل فی احکام الله تعالی الا ان المحقق اعاده لیجعل توطئة لبیان انتفاء الاغراض فی افعاله واحکامه تعالی قال صاحب المقاصد ماذهب الیه الاشاعرة من ان افعال الله تعالی لیست معللة بالاغراض یفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفی ومن بعضها سلب ﴿٥٨﴾ العموم ونفی اللزوم والاول مثل قولهم لوکان الباری تعالی فاعلا بغرض لکان ناقصا فی ذاته و مستکملا بالغرض وانه باطل ورد بجواز عوده الی الغیر واجیب بانه لا یکفی عوده الی الغیر بل لابد وان یکون اصلح بالنسبة الیه ایضا والا لم یکن غرضا لفعله ضرورة وفیه نظر واعلم ان الاستکمال بتحصیل الغرض راجع الی الاستکمال بصفة التکوین فمن جعلها قدیمة ینبغی ان یجوز تعلیل افعاله تعالی بذلك کما نقل عن بعض الفقهاء واما الاشاعرة فقد زعموا انها حادثة ومتجددة ولهذا ذهبوا الی نفی ذلك عن افعاله تعالی لکنه محل تأمل فلیتأمل الثانی مثل قولهم انه لابد من الانتهاء الی ما یکون غرضا ولا یکون لغرض دفعا للتسلسل فلا عموم اصلا وقد ذکرنا فی ماتقدم مابه التفصی عن هذا فتذکر

واخروی مع انه متصرف فی ملکه وحکیم فی خلقه ولاناهی له تعالی علی فعله یفعل مایشاء ویحکم مایریدوهو العزیز الحکیم وانما اطنبت الکلام فی هذا المقام لکونه من مزالق الاقدام ومضایق الافهام والله ولی التوفیق وبه الاعتصام * والله اعلم

قال المصنف رحمه الله

﴿لادخل للعقل فی حکم الآله وفی* تجویز تعلیله فی البعض قولان﴾

واقول قوله لادخل للعقل فی حکم الآله ای بحسن افعال العباد وقبحها بالمعنی الثالث فان الحاکم بهما والموجب لهما کما عرفت هو الله تعالی والرسول ایضا بأذن الله تعالی فی الکل وان کانت الافعال حسنة اوقبیحة لذواتها اولصفاتها اولامور خارجیة عنها لا العقل کما ظنه جمهور المعتزلة فی الکل والشیخ ابومنصور الماتریدی واکثر العراقیین فی معرفة وجوده تعالی ووجوب وجوده تعالی واتصافه بکمالاته العظیمة وهذا تصریح بالرد علی المعتزلة وعلیهم بعد الرد الضمنی علیهم بقوله الحسن والقبح شرعیان للتأکید لماقبله وللتوطئة لمابعده ﴿واعلم﴾ انهم اختلفوا فی افعال الله تعالی واحکامه علی اربعة مذاهب کما شرح المواقف فقال جمهور الاشاعرة جمیع افعاله واحکامه غیر معللة بالاغراض ومصالح العباد لانه یستلزم الاستکمال بالغرض وکونه تعالی متأثرا عنها بناء علی ان الغرض علة فاعلیة فی فاعلیة الفاعل وهذان یدلان علی عموم السلب ولانه لابد من الانتهاء الی مالایکون غرضا ولایکون لغرض دفعا للتسلسل وهذا یدل علی سلب العموم واولوا اللام التعلیلیة فی النصوص القرآنیة کما فی قوله تعالی خلق لکم مافی الارض جمیعا بالحمل علی العاقبة والجواب ان فائدة الغرض راجعة الی العباد کما هو ظواهر النصوص وانه امر اعتباری تصوری باعث فی الجملة لاقدام

﴿قوله لادخل للعقل الخ﴾ هذا البیت توطئة لبیان مسئلة اخری وهی انتفاء الاغراض فی افعاله واحکامه والمراد بحکم الاله هنا الایجاب والتحریم المتعلقان بافعال المکلفین وهو المسمی بحکم الشرع یعنی لادخل ولاتعلق للعقل فی تحسین جمیع حکم الاله وتقبیحه بل قیل هو آلة لمعرفة بعض الاحکام کما صرح به الناظم فیما سبق من الکلام وقوله وفی جواز تعلیله ابتداء لمسئلة وهو من اضافة المصدر الی مفعوله وضمیر تعلیله راجع الی الحکم اهـ

قال علی ان البعض لایعقل فیه نفع لاحد قطعا کتخلیده تعالی الکفار فی النار والحق ان تعلیل البعض سیما (الفاعل) شرعیة الاحکام بالحکم والمصالح کایجاب الحدود والکفارات وتحریم الخمر والمسکر ثابت لایمکن انکاره علی مایشهد به ظواهر النصوص والاحادیث ولعل قول المحقق وفی تجویز تعلیله فی البعض قولان اشارة الی هذا ثم ان المشهور

من مذهب الاشاعرة نفي تعليل افعاله تعالى بالاغراض مطلقا وكان الاول ذكر لاثبات المذهب والثاني لابطال مذهب الخصم على انه يمكن تعميمه بادنى ﴿٥٩﴾ عناية كما لا يخفى على ذي خبرة وانه لا يلزم من تضمن افعاله تعالى بالحكم والمصالح كونها معللة بالعلل الغائية والاغراض لكونها اعم منها فلا يستلزم ثبوتها على مانص البعض من المحققين واحتجت المعتزلة على ثبوت الغرض في افعاله بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه تعالى منزه عنه واجيب بان العبث انما يتصور فيمن يكون شانه ذلك وهو اول المسئلة على انه يندفع بالحكم والمصالح الراجعة الى مخلوقاته فان قلت ان تعلق علمه تعالى بتلك المصالح والحكم وقد فعله لاجلها يلزم التعليل بالاغراض اذ لا معنى لها سوى ذلك والا يلزم الجهل على الله تعالى وانه محال قلت يجوز ان يتعلق علمه بها قبل الفعل لكنها لا تكون اسبابا باعثة على اقدامه وموجبة لفاعليته حتى يكون عللا غائية واغراضا فيلزم الاستكمال بها بل هي غايات تترتب على افعاله فلا يكون شيء منها عبثا خاليا عن الفائدة وبها يؤول الآيات والاحاديث المشعرة بثبوت الاغراض في افعاله تعالى فتدبر قال ﴿ ولا يكلف عبد فوق طاقته * لكنه لا لعقل عاجز عان ﴾ اقول ما لا يطاق على ثلاثة مراتب اعلاها ما يمتنع لذاته فالاكثرون على امتناع التكليف به لامتناع تصوره ومنهم من جوز ذلك ومنع امتناع

الفاعل المختار على الفعل الاختياري فلا يكون مؤثرا في العباد فضلا عن كونه مؤثرا في الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو ظاهر ولان الغرض لا يجب ان يكون فعلا ملحوظا مع الغرض حتى يحتاج الى الغرض ونحن لا ندعي الكلية ونقول ايضا الغرض قد يكون غير فعل نحو جئتك للسمن وندعي الكل فاعل كلام المصنف مبني على الاول على ما لا يخفى فتبصر * وقال جمهور المعتزلة جميع افعاله تعالى واحكامه معللة بالاغراض ومصالح العباد وجوبا عليه تعالى بناء على قاعدة وجوب الاصلح ولا يخفى بطلانه * وقال جمهور الفلاسفة انها غير معللة بها كالاشاعرة الا انهم قالوا لانه تعالى فاعل موجب في افعاله والغرض انما يكون في فعل الفاعل المختار ولا يخفى فساده • وقال جمهور الماتريدية وعبر عنهم الشريف بالفقهاء افعاله تعالى واحكامه معللة بالاغراض ومصالح العباد تفضلا وكرما كما يدل على ذلك ظاهر النصوص بلا صارف قطعي كما عرفت وملاحظات العقول فان العقل يقتضي ويحكم انه تعالى لو لم يفعل لغرض ومصلحة يلزم العبث في فعله حين خلقه قطعا على ما لا يخفى كذا في التوضيح حتى شنع على منكري التعليل بقوله وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان من انكر التعليل فقد انكر النبوة وانكر امثال قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ووافقه العلامة السعد في التلويح حتى قال فان انكار اللازم يستلزم انكار الملزوم وذلك لان بعث النبي لاجل تبليغ الاحكام الى عباده وهذه العلة لازمة لها وانكار العلة انكار للمعلل * وقال في شرح المقاصد والحق ان تعليل بعض افعاله واحكامه لاسيما شرعية الاحكام لحكم ومصالح لا يمكن انكاره على ما يشهد به ظواهر النصوص والاحاديث ولعل تخصيص البعض لدفع التسلسل على ما عرفت • فان قيل فاذا كان انكار التعليل انكارا للنبوة يلزم ان يكفر الاشاعرة وهو باطل • قلت التزام الكفر كفر بالاتفاق واما لزوم الكفر انما يكون كفرا اذا كان بينا وغير اختلافي والقيدان منتفيان ههنا على ما لا يخفى وهذا معنى ما يقال التزام الكفر كفر دون لزومه فتبصر وهذا المقام يجب ان يعلم هكذا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ ولا يكلف عبد فوق طاقته * لكنه لا لعقل عاجز عان ﴾

واقول واعلم ان ما لا يطاق اثنان عند الماتريدية محال ذاتي كادخال الجمل في سم الخياط ومادي كالطيران في الهواء وثلاثة عند الاشاعرة والثالث محال عارضي وهو ما تعلق

علمه تعالى بخلافه كايمان الكافر وطاعة العاصى والتكليف بالاولين غير واقع لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها وبالثالث واقع لكونه ممكنا فى نفسه وبالنظر الى قدرة العبد واما الجواز فيجوز بالثانى عندنا وعندالاشاعرة لامكانه فى نفسه ايضا واما بالاول فيجوز عندالاشاعرة بناء على انه لايقبح منه تعالى شئ وعلى انه لايلزم ان يكون المطلوب حصول الفعل وكذا عندا كثرنا لذلك وعند بعض مشايخنا لايجوز اذ حقيقة التكليف تقتضى كون المطلوب حصول الفعل وهو محال ذاتى وهذا هو الظاهر على مالايخفى وزعم المعتزلة انه لايجوز التكليف بالاولين للقبح العقلى اى لكونه قبيحا فى ذاته بحكم العقل بامتناعه من الله تعالى ولوجوب الاصلح للعباد على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فمعنى البيت ولايكلف عبد فوق طاقته اى بمالايطاق مطلقا لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها لالحكم العقل بانه لايجوز لكونه قبيحا من الله تعالى لكونه خلاف الاصلح ولذا قال لكنه لالعقل عاجز عن فهم الحق كما ينبغى عان متكلف فى فهم بعض الامور لمعارضة القوة الواهمة له فانها تعارض العقل فى غالب المعانى بل تغلبه كما للفلاسفة والفرق الضالة والملاحدة الصوفية ولذا قالوا العقائد لايعتدبها مالم تؤخذ من الشرع الذى لايخالطه شائبة وهم ولايعارضه فى محكماته وهم ولاعقل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ لوكان اصلح فرضا ماابتلى احدا • بالكفر والفقر والبلوى واحزان ﴾

واقول ولما كان زعم المعتزلة فى البيت السابق مبنيا على وجوب الاصلح على الله تعالى اشار الى رده ليتم الرد الاول فقال لوكان اصلح اى انفع للعباد فى الدين والدنيا

فانه تعالى امر ابالهب بان يصدقه فى جميع مااخبر به رسوله ومن جملته انه لايؤمن فقد امره بان يصدقه بانه لايصدقه وهو انه جمع بين النقيضين ورد بان الايمان هو التصديق الاجمالى اى كل ماجاء به الرسول فهو حق ولا استحالة فى صدوره من ابالهب وانما المستحيل هو التصديق التفصيلى الذى لايتحقق بدون ذلك التصديق المستلزم للجمع بين النقيضين وادناها مايمتنع بناء على تعلق علم الله وارادته بعدم وقوعه والتكليف به جائز بل واقع اتفاقا واوسطها مالايتعلق به القدرة الحادثة عادة كخلق الاجسام والطيران فى الهواء فجوزه الاشاعرة وقالوا بعدم وقوعه لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها ومنعه المعتزلة بناء على قبحه وهذا معنى قوله لايكلف عبد فوق طاقته لكنه لالعقل عاجز عان قال ﴿لوكان اصلح فرضا ماابتلى احدا * بالكفر والفقر والبلوى واحزان﴾ اقول ذهب المعتزلة الى ان رعاية الاصلح للعباد واجبة فالبصريون منهم

﴿ قوله بخلافه كايمان الكافر ﴾ كايمان فرعون وأبى جهل وابى لهب وسائر الكفار الذين ماتوا على الكفر فقد اتفق الكل على جوازها ووقوعها شرعا بل قالوا ان هذه المرتبة ليست من قبيل تكليف مالايطاق بالنظر الى ذاتها لان لقدرة العبد تأثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر على ماعرف فى محله على ان علمه تعالى بأنه لايؤمن باختياره لايخرجه عن حيز الامكان كذا فى مدار الفحول فى شرح منار الاصول اه

(قوله لوكان اصلح الخ) اصلح اسم تفضيل والمضاف اليه مقدر اى اصلح الافعال وانفعها لان استعمال التفضيل لايخلو عن احد ثلاثة اشياء لفظا اوتقديرا اومحلا ومعنى الفرض هنا الالزام والايجاب ومنه قوله تعالى ان الذى فرض عليك القرآن اى اوجب عليك العمل به ومافى ماابتلى نافية وفاعل ابتلى ضمير راجع الى المذكور معنى وهو الله واحدا مفعول ابتلى واحزان عطف على البلوى من قبيل عطف اللازم على الملزوم اه

اوفى احدهما كمازعم غالب المعتزلة فرضا اى واجبا لازما على الله تعالى بحكم العقل وايجابه عليه تعالى بناء على انه يقبح خلافه منه تعالى فيجب عليه رعاية الاصلح بحيث يمتنع تخلفه عنه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ماابتلى احدا من العباد بالكفر والفقر والبلوى واحزان وايضا لماكان له تعالى منة على العباد واستحقاق الشكر فى الهداية وافاضة النعم ولما كان امتنانه على النبى عليه السلام فوق امتنانه على آحاد الامة ولما كان لسؤال العصمة والتوفيق وكشف الضراء والبسط فى الخصب والرخاء معنى ولابقى فى قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شئ واللوازم كلها باطلة وكذا الملزوم والملازمة بديهية ولذا قال العلامة السعد فى شرح العقائد بعد ذكر هذه الادلة على بطلان وجوب الاصلح على الله تعالى ولعمرى ان مفاسد هذا الاصل اعنى وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طبائعهم فى الاحكام اليقينية وغاية تشبثهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون قبيحا وبخلا اوجهلا وهى محال على الله تعالى • والجواب ان منع مايكون حقا للمانع يكون محض حسن وعدل وعلم والكل ملكه ولايقع فى ملكه الامايشاء وله التصرف فى ملكه كيف يشاء ولايسئل عما يفعل وهم يسئلون والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ والرزق ماسيق للحيوان يأكله * محرما اومباحا فهو قسمان ﴾

واقول اعلم ان الرزق فى اللغة الاعطاء وكثيرا مايطلق على الحظ المعطى حلالا كان اوحراما مأكولا كان اومشروبا اوملبوسا اوغيرها وعليه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وفى الشرع عند اهل السنة ماساقه الله تعالى للحيوان لينتفع به بالفعل بالاكل والشرب حلالا كان اوحراما لقوله تعالى ومامن دابة فى الارض الا على الله رزقها اى طول عمرها على ماهو الظاهر من مقام التعظيم ولانه خالق الخير والشر * وقال صاحب الابكار المختار ان الرزق ماساقه الله تعالى للحيوان لان ينتفع به بالفعل حلالا كان او حراما ومأكولا كان او مشروبا او ملبوسا او غيرها وهذا هو الأوفق للتعظيم واللغة ولظواهر النصوص ايضا * فقول المصنف يأكله اى مثلا والاولى ينفعه ومن اجل اشتراط الانتفاع بالفعل قالوا وكل يستوفى رزق نفسه ولا يأكل احد رزق احد ولايزيد ولاينقص واما بالمعنى اللغوى فيجوز ان لايستوفى رزقه ولا يأكله وان يزيد وينقص هذا وزعم المعتزلة ان الرزق لايكون الاحلالا والا لما جاز الذم والعقاب على آكله والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره السوء وارتكابه للمنهى عنه ولانه يلزم ان من لايأكل

خصصوحا بالامور الدينية وارادوا بالاصلح الانفع فى باب الدين وقال البغداديون منهم بل فى الدنيوية ايضا فهم يعنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير واعتمدوا فيه على قياس الغائب على الشاهد فان الحكيم اذا امر بالطاعة وقدر على اعطاء مايوصل المأمور اليها ولم يفعل عد من زمرة البخلاء ورديائه فى الشاهد كذلك ولاكذلك الامر فى الغائب واحتجت الاصحاب على بطلان ذلك بوجوه الاول ماذكره المحقق من انه لوكان الاصلح للعباد واجبا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام وسائر انواع المحن الثانى لوكان ذلك واجبا لماوجب على العباد الشكر لله تعالى على فعل لكونه اداء للواجب عليه كمن يرد وديعة الى صاحبها ويؤدى دينا لازما عليه الثالث ان مقدورات الله غير متناهية فاى قدر يضبطونه فى الاصلح ففوقه ماهو اعلى منه فيجب لا الى حد والرابع لو وجب رعاية الاصلح لما اماتت الانبياء والاولياء المرشدين ولما ابقى ابليس وذريته المفسدين قال ﴿ والرزق ماسيق للحيوان يأكله * محرما او مباحا فهو قسمان ﴾

اقول هذا موافق لمااختاره بعضهم من ان الرزق كل مايتغدى به الحيوانات من الاغدية والاشربة لاغير قال صاحب الابكار والمختار انه كل ماانتفع به سواء كان بالتغدى اوبغيره مباحا كان اومحرما ويؤيده قوله ومما رزقناهم ينفقون اذلا يتصور الانفاق فى المعنى الذى ذكره المحقق وقد يعتذر بان اطلاقه على المنفق بطريق المجاز وقيل لم يرد بما ذكره تعريف الرزق بل هو نفى لماذهب اليه المعتزلة ولايخفى مافيه من التعسف واما المعتزلة فقد فسروه تارة بالحلال ونقض بقوله تعالى وما من دابة فى الارض الاعلى الله رزقها فانه يفهم منه ان للبهائم رزقا ولايتصور فى حقها حل ولا حرمة والجواب ماسبق وتارة بما لايمنع من الانتفاع به ويلزمهم ان من لم يملك طول عمره الاالحرام فالله لايرزقه شيئا وهو خلاف ماثبت بالاجماع قالوا لوكان الحرام رزقا لماجاز الذم والعقاب على اكله قلنا ذلك بسوء مباشرة اسبابه باختياره وارتكابه المنهى عنه وقوله محرما اومباحا لادخل له فى التعريف بل هو تصريح منه بانه ينقسم عندنا الى ذينك القسمين لاكما زعمت المعتزلة من اختصاصه بالحلال قال ﴿ولايقدم حيوان على اجل * وان تقطع فى انياب غيلان﴾ (كل)

طول عمره الاالحرام او اكل فى بعض الاوقات حراما ان لايرزقه الله تعالى شيأ وهو خلاف النص القطعى وخلاف الاجماع على مالايخفى فتبصروالله اعلم قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ ولايقدم حيوان على اجل * وان تقطع فى انياب غيلان ﴾

واقول اعلم ان الاجل فى الشرع هو الوقت المقدر للموت فيه المعلوم له تعالى فى الازل ومن ثمت قلنا ان الاجل واحد ولايتقدم ولايتأخر فى آن اصلا كما فى الآية وان المقتول ميت باجله فلولم يقتل لجاز ان يموت وان يعيش بحسب علمه تعالى وان كونه مسمى بمقدار بان يقول الله تعالى عمر فلان مائة او خمسون اومعلقا بشئ بأن يقول عمر فلان مائة على تقدير اعطاء الصدقة مثلا وخمسون على تقدير عدمه لاينافى كونه واحدا عندالله وفى الواقع على مالايخفى فيكون اعطاء الصدقة سببا لتقدير الله تعالى لزيادة العمر وعدمه لتقدير نقصانه فيكون نسبة رد البلاء وزيادة العمر الى الصدقة مجازا من قبيل الاسناد الى السبب كما فى الحديث المشهور الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وكذا نسبة النقصان الى عدمها وهذا كله ضرورى بعد القول بان الله تعالى يعلم الاشياء قبل وقوعها هذا * وزعم جمهور المعتزلة ان الاجل اثنان فى حق المقتول القتل والموت حتى انه لولم يقتل لعاش الى اجله بالموت ولايخفى فساده * وزعم ابو الهذيل منهم ان الاجل واحد والمقتول ميت باجله الا انه قال فلو لم يقتل يموت البتة لانه علم بالقتل انه وقت موته وفيه انه على تقدير عدم القتل لايعلم موته يقينا على مالايخفى * وزعم بعضهم ان الاجل واحد لكن القاتل قدقطع اجله ولايخفى فساده ايضا ولهم شبهات ضعيفة فى ذلك بحيث لاتحتاج الى اجوبة عنها والغيلان بالكسر جمع غول بالضم وهو كل مااغتال الانسان اى اهلكه كالسبع والذئب وقيل جنى البرية كما يتوهم العرب والانياب جمع ناب وهو سن معروف والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿قوله ولايقدم حيوان الخ﴾ الواو لعطف مسئلة على اخرى كما مر مرارا ويقدم بفتح الدال مع التشديد فعل مضارع من التقديم وحيوان نائب الفاعل ويحتمل ان يكون مبنيا للفاعل من قدم بمعنى تقدم والاجل لغة الوقت المضروب وتنوين اجل عوض عن المضاف اليه اى على اجله وان فى قوله وان تقطع وصلية وهذه الجملة عطف على محذوف اى وان لم يتقطع وان تقطع والجملتان فى محل النصب على الحالية من حيوان اى لايقدم حيوان على اجله مستويا تقطعه وعدم تقطعه والغيلان جمع غول جنس الجن والشياطين واريد به هنا كل مايهلك الحيوان من

اقول هذا رد لما زعمه اكثر المعتزلة من ان المقتول قد قطع عليه اجله وهو الوقت الذى قد علم الله بطلان حيواة الحيوان فيه وانه لولم يقتل لعاش الى الوقت الذى علم الله موته فيه لولا القتل وقال ابو الهذيل انه لولم يقتل لمات فى ذلك الوقت البتة والمذهب الحق ان المقتول ميت باجله من غير تقدم عليه ولا تأخر عنه وانه لولم يقتل لاقطع بوجود الاجل وعدمه على مايدل عليه قوله تعالى اذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون والضمير فى قوله تعالى ومايعمر من معمر ولاينقص من عمره راجع الى مطلق المعمر ونظيره قولك له درهم ونصفه والمعنى لاينقص عمر شخص من اعمار اقرانه ومدادامثاله واما قوله عليه السلام لايزيد فى العمر الاالبر فقد قيل انه خبر الواحد فلايعتمد عليه فى هذا الباب وقد يقال الزيادة والنقصان انما هو بالنسبة الى ماأثبته الملائكة فى صحيفتهم اذ قد يثبت فيها الشئ مطلقا وهو فى علم الله تعالى مقيد فيؤل الى موجب علم الله على ما اشير اليه بقوله تعالى يمحوالله مايشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وتمسكت المعتزلة بانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل الذم والعقاب ورد بانه لاكتساب الفعل المنهى سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل وقال ابو الهذيل انه لولم يمت فى ذلك الوقت لكان القاتل قاطعا الاجل قدره الله ومغيرا لعلمه ورد بان عدم القتل على تقدير علم الله بانه لايقتل فلايلزم ماذكرته فقد ظهر لك مماذكرناه ان الاجل عندنا وعند ابى الهذيل واحد وعند اكثر المعتزلة اثنان وقالت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا يتحلل رطوبته وحرارته العزيزيتين واجلا احتراميا بحسب الآفات والامراض قال ﴿ كل العناصر والافلاك حادثة * وجزؤها جوهر فرد ببرهان ﴾ اقول ذهب الجمهور من المتكلمين الى ان الجسم مركب ﴿٦٣﴾ من الجواهر الفردة المتناهية وهى العين الذى لايقبل الانقسام اصلا لاكسرا لصغره ولاقطعا لصلابته ولاوهما لعجز المستوهمة عن تمييز طرف عن طرف ولافرضا عقليا لاستلزامه خلاف المقدر وفيه نظر ان للعقل ان

> ﴿ كل العناصر والافلاك حادثة * وجزؤها جوهر فرد ببرهان ﴾
> واقول تحقيق هذا المقام يقتضى بسطا فى الكلام فاعلم ان الحقيقة الخارجية للجسم البسيط اعنى مالايتركب من اجسام مختلفة الطبائع كالعناصر الاربعة والافلاك التسعة فيها خمسة مذاهب فقال جمهور المتكلمين من اهل السنة وغيرهم انها جواهر فردة متناهية وتسمى اجزاء لاتتجزأ اصلا اى لاقطعا اولاكسرا اولاوهما اولافرضا اى
> المكلف وغيره ولو قال الناظم وان تقطع فى اسياف انسان لكان احسن فتأمل اه

يفرض خلاف ماقدره سيما فيما اذا كان ادعى ان الواقع خلاف ذلك كما يشعر به التفرقة بين القسمة الوهمية والفرضية بان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف فيقف بخلاف العقل فانه يحيط بالكليات المشتملة على الصغير والكبير فلايقف فالمشهور فيما بين الانام ان مذهب النظام هو القول بتركب الاجسام من الجواهر الفردة الغير المتناهية والصواب عندى ان مذهبه هو القول بتركبها من الاجزاء التى تنقسم بالفعل الى غير النهاية لان مأخذ ذلك ادلة نفاة الجزء الذى لايتجزى فانه لما طالع فيها ولم يقدر على رفعها اذعن بها فحكم بان الجسم ينقسم بانقسامات لاتتناهى لاقتضاء تلك الادلة اياها كما لايخفى على ذى خبرة فى صنعة الكلام وقد نص بذلك الامام كما سيجئ ويقرب منه ماذهب اليه ذومقراطيس من انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام الى غير النهاية ومذهب المشائين من الفلاسفة انه انما يتركب من الهيولى والصورة وذهب افلاطون الى انه ليس له اجزاء بالفعل بل هو بسيط فى نفسه قابل لانقسامات غير متناهية وتبعه الاشراقيون منهم وقال صاحب الملل والنحل بل هو قابل لانقسامات متناهية ثم ان للمتكلمين فى اثبات الجوهر الفرد طريقين احدهما انه قابل للانقسام وكل ماهو كذلك فهو منقسم بالفعل اما الصغرى فظاهرة ويساعدنا عليها الخصم واما الكبرى فتدل عليها وجوه الاول ان القابل للانقسام لولم يكن منقسما بالفعل لكانت واحدة فيلزم قبول الوحدة الانقسام اذ الحال فى محل قابل للانقسام لايكون الا كذلك وانه باطل

بالضرورة والجواب عنه بان الوحدة من الاعتبارات العقلية التى لاتحقق لها مردود بان الدليل الزامى على من يقول بوجودها ولوسلم فلاشك انلها وجودا وتحققا فى محلها فى نفس الامر وهوكاف للمعلل نعم يرد انانقسام المحل انما يستلزم انقسام الحال اذا كان حلوله فيه بطريق السريان وهو ممنوع بل الوحدة صفة قائمة بالمجموع من حيث هو المجموع فاذا ورد عليه القسمة زالت الوحدة عنه الثانى انه لوكان متصلا واحدا لكان شق البعوضة بابرته البحر المحيط اعداماله واحداثا بالبحرين الآخرين وانه ظاهر البطلان ورد بمنع الملازمة ان اخذ البحر بدون الاتصال وبمنع بطلان التالى ان اخذ معه الثالث انه لولم يكن منقسما بالفعل لمااختلف خواصه واللازم باطل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث والربع وهكذا ورد بان اختلاف الخواص انما حصل بعد فرض الانقسام لانها من الاعتبارات العقلية التى يحكم بها العقل بعد اعتبار الانقسام وان اريد محالها فهواول المسئلة واما الطريق الثانى فلهم فيه مسالك منها ان افتراق اجزاء الجسم ممكن فالله قادر على ان يخلق ذلك فيه بحيث لايبقى فيه الاجتماع اصلا وهو المعنى من الجوهر الفردة فان قلت ان اريد بالاجزاء الاجزاء الخارجية فلانسلم ان حصول الافتراق بحيث لايبقى فيه اجتماع تلك الاجزاء يستلزم ذلك وانما يلزم ان لولم يبق فيه الاجزاء الوهمية ولم يقبل القسمة بحسبها وهو ممنوع وان اريد بها مطلق الاجزاء فلانسلم امكان الافتراق بحيث لايبقى فيه اجتماع الاجزاء اصلا قلت الممكن هو الذى لايلزم من فرض وقوعه محال ومن البين ان الافتراق على ذلك الوجه لايلزم من فرض وقوعه محال فيكون ممكنا

تجويزا عقليا * وقال النظام من المعتزلة انها جواهر فردة غير متناهية وقال جمهور الفلاسفة انها متصل واحد فى نفسه ليس له اجزاء ومفاصل بالفعل وانه قابل لانقسامات غير متناهية وقال محمد الشهرستانى من اهل السنة انها كذلك الا انها قابلة لانقسامات متناهية وقال ذيمقراطيس الحكيم انها اجسام صغار صلبة غير قابلة للانقسام بالفعل اصلا كذا فى المواقف وشرحه ودلائل جمهور المتكلمين كثيرة واقواها دلالة واظهرها عند العقل ثلاثة الاول ان كل جسم محصور بين اطرافه وانحصار مالايتناهى بين الحاصرين محال بالبداهة فضلا عن الحاصرات * والثانى انه لولا انتهاء الاجسام الى اجزاء لاتتجزأ فى الواقع لكان الانقسام فى السماء والخردلة باعتبار تعلق قدرة الله تعالى به الى غير النهاية ويلزمه تساوى اجزائهما وكلاهما محال

نعم للخصم ان يقول ان الافتراق وان كان ممكنا فى ذاته الا انه يمتنع حصوله على ذلك الوجه وهذا كما (بالبداهة) ان جميع مقدورات الله تعالى ممكنة عند المتكلمين مع انهم لايحيلون وجودها بالفعل ومنها ان انقسام الجسم لولم يكن منتهيا الى مالا امتداد له اصلا لزم ان يكون امتداد الذرة غير متناهى القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد وفيه بحث لانه ان اريد بكون الذرة غير متناهى القدر ماهو بحسب الخارج فالملازمة ممنوعة وان اريد ماهو بحسب الفرض والوهم فالملازمة مسلمة وبطلان التالى ممنوع ومنها ان الموجود من الزمان هو الحاضر ضرورة عدم وجود الماضى والمستقبل ثم انه لايقبل الانقسام والا لزم كونه قار الذات او عدم كونه حاضرا بتمامه وكلاهما باطلان وذلك ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم الجزء وهو المطلوب وفيه بحث اما اولا فلانه لايلزم من قبول القسمة الوهمية كونه قار الذات اوعدم كونه حاضرا بتمامه لما انها لايؤدى الى الافتراق اصلا واما ثانيا فلانسلم ان الحاضر ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة حتى يلزم تألفها من اجزاء لايتجزى بل انما ينطبق هو على الحركة بمعنى التوسط التى لاينطبق على المسافة واما ثالثا فلان الزمان عندهم هو الماضى والمستقبل واما الحاضر فهو الآن الموهوم لكونه حدا مشتركا بينهما كالنقطة المفروضة على الخط والحدود المشتركة بين المقادير لاتكون اجزاء منها والا لكان تنصيفها

ثلثيا بل هى مغايرة لما هى حدود لها بالنوع ومنها انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقى فلا تماسه الا بجزء غير منقسم والا لم تكن كرة حقيقية ثم اذا دحرجناها على ذلك بحيث ماسته بجميع اجزائهما يكون جميع اجزاء كل منهما غير منقسم وهو المطلوب واجاب عنه الرئيس بان الكرة اذا ماست ذلك السطح فى نقطة فلا تماسه فى نقطة اخرى الا بحركة منقسمة وهى ليست بمتصلة للاولى والا لانطبقت عليها ضرورة تعذر الاتصال بين الامرين الغير المنقسمين الا بطريق الانطباق بالكلية فيكون بينهما خط

وهكذا فى سائر النقطة التى بها التماس فلا تركب من النقط المتتالية وانت

بالبداهة * والثالث انه لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لجاز لله ان يقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فيغمر بتلك الصفائح وجه الارض ووجوه السماء وبعد ذلك تفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان وهذه الدلائل الثلاثة براهين يقينية والا فلا برهان اصلا على ما لا يخفى والعجب من بعض المحققين كالسعد الدين توقفوا فى برهانيتها حتى اوردوا منوعا باطلة على مقدماتها ودلائل جمهور الفلاسفة كثيرة ايضا واقواها مغالطة واظهرها عند الوهم ثلاثة ايضا * الاول انا لو فرضنا جزأ بين جزأين فاما ان يكون الوسط مانعا من تلاقيهما اولا فعلى الاول يوجد للوسط طرفان فينقسم فلا يكون الجزء جزأ وعلى الثانى يلزم تداخل الجواهر وهو محال * والثانى قولهم انا لو فرضنا جزأ على ملتقى جزأين فاما ان يلاقى واحدا منهما فقط او مجموعهما او من كل واحد منهما شيأ والاول محال والا لم يكن على الملتقى فتعين احد القسمين فيلزم الانقسام فلا يكون الجزء جزأ * والثالث قولهم انا لو ركبنا صفحة من اجزاء لا تتجزأ ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضئ من تلك الصفحة غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام فلا يكون الجزء جزأ * والجواب عن الاول ان الوسط يلاقيهما بذاته لغاية صغره جدا بحيث لا اصغر منه اصلا لا بالطرفين الجوهريين كما توهم لذلك * وعن الثانى ان وقوع الجزء على الملتقى محال ذاتى لذلك كدخول الجمل فى سم الخياط ما داما كذلك على ما لا يخفى * وعن الثالث بأنه ليس له وجهان جوهريان فلا يكون الا جوهريا مضيأ وهذا ظاهر ثم الفلاسفة اختلفوا فقال المشائيون انه مركب من الهيولى التى بها يوجد الجسم والصورة التى يكون بها جسما ان جسمية ونوعا ان نوعية وكل منهما قديم فيلزم لهم قدم هيولى العالم وصورته ونفى حشر الاجساد بجمع الاجزاء المتفرقة وما يترتب عليه وذهب الاشراقيون الى انه نفس الصورة الجسمية وتسمى بالهيولى ايضا وانها قديمة والمتكلمون لما ابطلوا الهيولى والصورة

خبير بان ما ذكره انما ينفى كون جميع اجزاء الجسم هى الجواهر الفردة لا ثبوت الجوهر الفرد فيه فالاولى ان يقال ان ما ذكرتموه انما يدل على ثبوت النقطة فى الجسم وهى لا تستلزم الجزء * فان قلت النقطة عندهم نهاية الخط ولا خط فيها فلا بد ان يكون جوهرا قائما بنفسه وهو المطلوب * قلت لو سلم ذلك فيجوز ان يكون النقطة فى الكرة نهاية للسطح قائمة به وما يقال من انها نهاية للخط فانما هو فيما عدا الكرة فتدبر واما ان تلك الاجزاء الغير المنقسمة متناهية فيدل عليه وجوه الاول ان الجسم لو كان اجزاؤه غير متناهية لامتنع قطعه فى زمان متناه ضرورة واللازم باطل بالضرورة والملزوم مثله والثانى

انه متناهى الحجم والمقدار فيكون محصورا بين الطرفين المحيطين به وكذا اجزاؤه الموجودة فيه لكن انحصار ما لا يتناهى بين الحاصرين محال فلا يكون اجزاؤه الموجودة فيه غير متناهية والثالث ان التأليف من الاجزاء الموجودة فى الجسم لا بد ان يقبل زيادة الحجم والا لكان حجم الواحد كحجم الاثنين وانه ضرورى البطلان فلو كانت غير متناهية لكان حجمه كذلك واللازم باطل لما تقرر عندهم من تناهى الابعاد * واعلم ان هذه الوجوه لا تتجه على النظام القائل بانقسام اجزاء الجسم الى غير النهاية بالفعل وتحقيقه

ان اجزاء الجسم عنده على نحوين احدهما مايقبل القسمة الفكية الخارجية وينقسم بحسبها والثاني مالا يقبل تلك القسمة بل ينقسم بالوهم والفرض الى غير النهاية فما ذكر من القطع والمحصورية وافادة زيادة الحجم انما هو من خواص الاجزاء الخارجية التي هي متناهية عنده دون الاجزاء الوهمية والفرضية الغير المتناهية ولعل مراده بالطفرة وهي ان يحاذي الجسم المتحرك بعض اجزاء المسافة دون بعض هذا فاندفع مايقال انها مكابرة محضة ولا حاجة اليها بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية كذلك الزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه ولا يخفى ان اجزاء الزمان اذا كانت غير متناهية مثل اجزاء المسافة لا يتصور قطعنا المسافة فيه ويعود الالزام فليتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام* واما ادلة النفاة فوجوه ايضا * منها ان الجوهر الفرد على تقدير ثبوته متحيز وكل متحيز يمينه غير يساره* ومنها انا اذا ركبنا صحيفة من اجزاء لا تتجزى ثم قابلناها بالشمس فان الوجه المضيء منه غير المظلم* ومنها انا اذا غرزنا خشبة في الارض قبل طلوع الشمس من مشرقها فعند طلوعها يقع لها ظل طويل فكلما اذا دار الشمس ارتفاعا ازداد الظل انتقاصا ثم ان الشمس اذا ارتفعت مقدار جزئها فاما ان لا ينقص شيء من الظل او ينقص والاول باطل والا لجاز ان يكون كذلك في الثاني والثالث فيفضي الى بقاء الظل بحاله مع ارتفاع الشمس الى غاية وانه ظاهر البطلان والثاني لا يخلو اما ان يكون مقدار جزء ايضا فيلزم تساوي اجزاء مسافة الظل لاجزاء ربع الفلك وهو باطل ﴿٦٦﴾ بالضرورة او انقص منه فيلزم الانقسام وهو المطلوب واجاب عنها الامام في الاربعين اجمالا بان هذه الوجوه تستلزم حصول انقسامات غير متناهية بالفعل وهم لا يقولون به فليتدبر ومنهم من قال ان هذه الوجوه

بما قرر وبغيره ابطلوا قدمهما ايضا واثبتوا امكان حشر الاجساد بجمعها ومايترتب عليه عقلا ووقوعها نقلا وحدوث الاجزاء عقلا بأن الله تعالى مختار والعالم اثره واثر المختار حادث على مالا يخفى * ونقلا بأمثال قوله تعالى الله خالق كل شيء وامثال قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء * واما قولهم العالم حادث لانه متغير الخ فلا يثبت الا حدوث الحوادث اليومية على مالا يخفى وبالجملة اجمع الصحابة والتابعون

على تقدير تمامها انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نريد بالجزء مالا ينقسم بالفك وقال شارح المقاصد فحينئذ يؤل الامر الى ماذهب اليه ذو مقراطيس من ان الجسم مركب من اجزاء صغار قابلة للانقسام الى غير النهاية ولا يذهب عليك انه لا رجوع فيه اصلا الى ذلك فان حاصل ماذكروه ان الجسم عندنا مركب من الاجزاء التي لا تتجزى فكا وان كانت متجزية وهما بالفعل الى غير النهاية ومذهب ذي مقراطيس انه مركب من اجزاء قابلة للانقسام الى غير النهاية وبين الانقسام بالوهم بالفعل الى غير النهاية وقبول ذلك الانقسام بون بعيد فتبصر ثم قالت الفلاسفة لما بطل تركب الجسم من الجواهر الفردة وما في حكمها ثبت انه متصل واحد في نفسه وقابل للانفصال كما نشاهده فيما اذا صب ماء الجرة الى انائين صغيرين ففي الجسم جوهر متصل في نفسه وامر قابل للانفصال ثم انه غير ذلك الجوهر المتصل لانتفائه عند طريان الانفصال والقابل يجب وجوده مع القبول والتحقيق ان الجسم لما كان متصلا في نفسه فاذا طرأ عليه الانفصال يزول تلك الجسمية ويحدث جسميتان اخريان فلو لم يكن في الجسم امر باق يقبل الاتصال تارة والانفصال اخرى لكان حدوث الجسمين بعد الانفصال عن كتم العدم وانه باطل بالضرورة وهو المعنى بالهيولى وفيه بحث اذ لا نسلم بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة وما ذكرتم من الوجوه الدالة عليه فقد تكلمنا عليه اجمالا* واما الجواب على سبيل التفصيل فقد ذكر في المطولات ومن اراده فليرجع اليها ولو سلم فلا يلزم من بطلان تركب الجسم منها كونه متصلا واحدا لجواز ان يكون مركبا من اجزاء قابلة للانقسام بحسب الوهم فقط او منقسمة بحسبه الى غير النهاية فلا يثبت الهيولى

ولا الصورة وما ذكره ابن سينا من ان تلك الاجزاء متفقة في الحقيقة والطبيعة كما اعترف به الذاهب الى تلك المقالة فيجوز على المتصلين منها مايجوز على المتفصلين وبالعكس فتلك الاجزاء متشاركة اما في امتناع قبول الاتصال والانفصال او في جواز قبولهما لكن الاول باطل فتعين الثاني وبه يحصل المطلوب فكلام جدلي مبني على تسليم الخصم ولا يلتفت اليه في امثال هذه المقامات لجواز ان يكون كل واحد من تلك الاجزاء مخالفا للآخر في الطبيعة وهذا وان كان مستبعدا في اجزاء الجسم الواحد البسيط كالماء مثلا لكنه محتمل فلابد لابطاله من دليل وذلك كالاجرام الفلكية عندهم فانها يمتنع عليها الاتصال والانفصال بسبب اختلافها في هيولاها وان اتحدت في الصورة الجسمية على انه لايتم اصلا على ماذهب اليه بعض المتكلمين من اتفاق حقايق المتصلة واتفاق الجواهر المنفصلة كما اشرنا اليه * فان قلت بل يتم عليه في الاجسام التي يتصل بعضها بالبعض تارة وينفصل اخرى كالماء مثلا * قلت ممنوع اذ ليس ذلك باتصال عنده حقيقة بل حسا ثم انهم قالوا لما ثبت تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد بينا ان احديهما لاينفك عن الاخرى وان كل حادث مسبوق ﴿٦٧﴾ بمادة وجب ان يكون الهيولى قديمة بالشخص واما الصورة فان كانت صورة للاجسام التي لاتقبل الكون والفساد فهي قديمة بالشخص ايضا والا فبالنوع اوبالجنس فكان العالم قديما عندهم بهذا المعنى وعمدتهم فيه ان جميع مايتوقف عليه تأثير الفاعل فيه ان كان حاصلا في الازل لزم حصول الاثر فيه ايضا لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن حاصلا فيه كان بعضه حادثا وينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل والجواب عن الاول منع تركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم فلانسلم ان كل حادث مسبوق بالمادة فانه فرع الايجاب وقد ابطلناه وقد يجاب عن الثاني بعد النقض بالحوادث اليومية باختيار الشق الاول ومنع بطلان التخلف المذكور في المختار وقد يختار الشق الثاني ويلزم التسلسل في تعلق الارادة لكونه من الامور الاعتبارية وقد يلتزم حدوث تعلقها في وقت معين من غير احتياج الى سبب لما مر وقد يجوز استناده الى نفس الارادة بناء على جواز التخلف في المختار كما مر وذهب المليون الى ان الاجسام كلها من العناصر والافلاك محدثة بذواتها وصفاتها لوجوه * الاول انها لاتخلو عن الحوادث وكل مايكون كذلك فهو حادث اما الصغرى فلانها لاتخلو عن الاعراض وهي حادثة لمانها لاتبقى زمانين على انها لاتخلو عن الكون في الحيز فان كانت مسبوقة بكون آخر في ذلك الحيز فهي ساكنة والا فمتحركة وكل منهما حادث لاقتضاء ماهيتهما المسبوقية بالغير والازلية تنافيها على ان جزئيات الحركة حادثة ضرورة واتفاقا والمطلق لايكون الا في ضمنها فتكون حادثة ايضا

ومن بعدهم من العلماء المحققون على ان العالم بجميع اجزائه حادث بالحدوث الزماني لا الذاتي كما زعم الفلاسفة وجد بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن بعدية زمانية لاذاتية وكان من ضروريات الدين ولذا ذكره المصنف في الالهيات الضرورية هذا * واما الحقيقة العقلية المركبة من الجنس والفصل القريبين عند المتقدمين من الفلاسفة ومنهما ومن امرين متساويين اوامور متساوية عند المتأخرين منهم فبنية على الوجود الذهني في الحقيقة وعلى الوجود الكلي الطبيعي في الخارج في ضمن الاشخاص وعلى اتحاد الحقيقة العقلية والخارجية بالذات ولذا حكموا باختلاف حقائق الانواع الحقيقية بالذات والكل باطل في الاسلام عند المتكلمين المنكرين لها ولذا حكموا بكون الكليات الخمس من الامور الاعتبارية الوهمية المحضة على مالايخفى وحكموا بأن الحقائق الخارجية للاجسام متحدة بالذات وانما الاختلاف بالعوارض الشخصية لاغير هكذا حقق المقام ودع عنك ماقيل اويقال ولقد طول الخيالي جلبي هنا ايضا بتطويلات فلسفية وتشكيكات سفسطية كما لايخفى على المنصف الناظر فيها والله اعلم

واما الكبرى فلانها لو كانت قديمة يلزم قدم الحوادث والثانى انها لو كانت قديمة لزم احد الامرين اما قدم الكون الواحد او ثبوت اكوان غير متناهية وكلاهما باطلان اما الملازمة فلانه لابد للجسم من كون فى حيز فان كان غير مسبوق بكون آخر فهو الامر الاول والا يلزم الثانى واما بطلان اللازم اما الاول فبما لضرورة واما الثانى فببرهان التطبيق * والثالث انا قد بينا انها فعل الفاعل المختار فتكون حادثة اذ القديم لاتستند الى المختار * الرابع ان الحوادث تقدم بها والقديم لايكون كذلك كما بين فى موضعه واعلم ان هذه الوجوه كلها مدخولة كما لايخفى على من له دربة فى الصناعة فالاولى عندى ان يقال ان فاعليته تعالى اما ان تكون ازلية او حادثة بالنسبة الى جميعها او تكون ازلية بالنسبة الى البعض وحادثة نظرا الى البعض الآخر ويبطل الاول لزوم انتفاء الحوادث اليومية والضرورة شاهدة بثبوتها كما يعترف به الخصم ويبطل الثالث لزوم الترجيح بلا مرجح فتعين الثانى وهو المطلوب ولايذهب عليك ان الوجه تقديم هذا المبحث على مباحث الذات والصفات وكان المحقق قدمها عليه نظرا الى ما مر بل لتقدمها بالشرف

* قال المصنف رحمه الله

﴿للعلو بالسفل ربط لا بتعليل * اذ قد يدور مدار بل مضافان﴾

واقول لما زعم المنجمون والصابئون من الفلاسفة ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هى العلل المؤثرة للحوادث الواقعة فى العالم السفلى من البسائط الاربعة والمركبات التامة الثلاثة والناقصة الكثيرة كالسحاب والمطر والثلج والدخان والبخار ونحو ذلك واستدلوا على ذلك بالدوران اى بترتب هذه السفليات على هذه العلويات وجودا وعدما بحسب الحركات فى الفصول الاربعة وزعم بعض المتكلمين ايضا انه لادخل للعلويات بالسفليات اصلا لا بطريق التعليل ولا بطريق سببية اراد ان ينبه على ما هو الحق وهو ان الله تعالى ربط هذه العلويات بهذه السفليات بأن جعلها اسبابا لها لحكم يعلمها كما يشير اليه قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا * فقال للعلو للاجسام العلويات من الافلاك والكواكب بحسب حركاتها المختلفة فى الفصول الاربعة * بالسفل ربط اى مربوطية بجميع السفليات لا كما زعم بعض المتكلمين * لا بتعليل كما زعم المنجمون والصابئون ولما استدلوا بالدوران على كون المدار علة مؤثرة فى الدائر اشار الى رده بطريق النقض بالتخلف * فقال اذ قد يدور مدار اى قد يكون مدار دائرا فيلزم ان يكون الدائر مدارا فيلزم ان يكون المعلول علة والعلة معلولا وهو باطل بالضرورة * وقوله بل مضافان عطف على مدار اى بل قد يدور كل واحد من المتقابلين المتضايفين فيكون كل منهما مدارا ودائرا كالابوة والبنوة فيلزم مما ذكروا ان يكون كل منهما علة مؤثرة فى الآخر وهو ضرورى البطلان ويجوز ان يكون بل مضافان عطفا على مقدر اى هما ليسا بعلة ومعلول بل هما مضافان بالسببية والمسببية كما يدل عليه ظواهر النصوص ومجربات الامور والله اعلم *

﴿قوله للعلو﴾ مثلث العين ضد السفل بضم السين وكسرها وهما فى الاصل بمعنى الفوق والتحت والمراد بالعلو الكواكب المتحركة بحركات الافلاك وبالسفل الحوادث الواقعة فى عالمنا كما اشار اليه الخيالى والباء فى قوله بالسفل متعلق بالربط وهو لغة الشد فى الحبل اوغيره ومثله الارتباط وفى المختار اربط بمعنى ربط فمعنى ربط العلو بالسفل هنا تعلق العلو بالسفل لا بجهة التعليل وقوله اذ قد يدور مدار تعليل للنفى السابق يعنى ان للكواكب المتحركة الحاصلة بتحرك الافلاك فى العلو ربطا وتعلقا بالحوادث السفلية الخ اه

قال ﴿للعلو بالسفل ربط لا بتعليل * اذ قد يدور مدار بل مضافان﴾ اقول هذا اشارة الى رد ما عليه (قال) المنجمون والصابئون من ان الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هى العلل لحدوث الحوادث الواقعة فى عالمنا

هذا وتمسكوا فى ذلك بدوران الحوادث السفلية و التغيرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجودا وعدما مع ما كان لتلك الكواكب من الاوضاع فى البروج كما تشاهده فى الفصول الاربعة وتأثيرات الطوالع فعلى

هذا ينبغى ان يجاب بمنع افادة الدوران العلية سيما اذا دلت البراهين القطعية على خلافه ويمكن ان يكون ماذكره المحقق اشارة الى هذا على معنى انكم قد اثبتم هذه الدعوى بالدوران وهو لايفيد العلية سيما اذا وجد فيه التخلف كما فى التوأمين فان احدهما قد يكون فى غاية الشقاوة والآخر فى غاية السعادة واما التفاوت بينهما فى وقت الولادة فيكون بقدر درجة واحدة وانه لايوجب التغير فى الاحكام باتفاق فيما بينكم الا ان الانسب حينئذ ان يقول اذ قد يدور دائر مكان المدار ولا يوجد للترقى وجه اصلا فالظاهر انه اراد ابطال افادة الدوران علية المدار بتعاكس الحال فيه فانه قد يكون المدار دائرا سيما فى المضافين فيلزم انما ذكروه ان يكون كل منهما علة للآخر وانه باطل قطعا قال

قال المصنف رحمه الله

﴿ الله ارسل فينا للهدى رسلا * مصدقين بآيات وتبيان ﴾

واقول لما فرغ المصنف من الالهيات شرع فى النبويات لكونها من اعظم الضروريات الدينية ايضا * فقال الله ارسل فينا اى بعث الينا معاشر المؤمنين من لدن آدم عليه السلام الى نبينا عليه السلام لمزيد اختصاصهم بنا والا فهم مبعوثون الى مطلق الناس * للهدى اى لاجل الهداية واعلام طريق البغية الحقيقية لنا بسهولة والبغية الحقيقية لنا هى السعادة الاخروية الابدية وطريقها جلة الاحكام الشرعية الالهية والنبوية الاعتقادية والخلقية والعملية الملقبة بالاديان الالهية والشرائع النبوية * وقوله رسلا اى انبياء عظاما فان الرسول لغة من الرسالة وهى نقل الكلام من احد الى احد بأمره فعول بمعنى فاعل وشرعا انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ومعه كتاب له اولغيره او شريعة جديدة * والنبى لغة من النبأ بمعنى الخبر فعيل بمعنى فاعل وشرعا انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام ومعه كتاب اولا وشريعة جديدة اولا فاعم من الرسول ومن ثمت ورد فى بعض الحديث ان الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا والرسل منهم ثلثمائة وثلاثة عشر والكتب مائة واربعة نازلة على ثمانية منهم وكثيرا ما يجئ الرسول بمعنى النبى كما فى هذا المقام وكما فى قوله تعالى كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفى قولنا آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله وقوله مصدقين صفة لرسل اى مصدقين من عند الله فى دعوى النبوة عند طلب الامة البينة على ذلك * بايات اى بخلق معجزات كثيرة عظيمة خارقة للعادة دالة على ذلك قطعا بتوفيق الله تعالى وخلقه علما ضروريا لبعض الامة بأن هذه فعل الله تعالى البتة خلقها اظهارا لصدقهم

﴿ قوله الله ارسل ﴾ الله مبتدأ وجلة ارسل خبره وتقديم المسند اليه هنا للتقوية فقط على ماذهب اليه السكاكى وارسل يتعدى الى مفعولين اولهما بنفسه وثانيهما بالحرف وقول الناظم فينا بمعنى الينا وقد يتعدى الى ثلاثة مفاعيل كقوله تعالى وانى مرسلة اليهم بهدية اى مرسلة رسولا اليهم بهدية وقول الناظم من هذا القبيل الا انه اخر المفعول الاول لئلا يقع الفصل بين الموصوف والصفة وهى قوله مصدقين بفتح الدال وقوله بآيات جمع آية وهى طائفة من القرآن يتصل بعضها ببعض الى انقطاعها طويلة كانت او قصيرة اصلها اوية كثمرة والظاهر ان الناظم اراد بالآيات مطلق المعجزات سواء كانت قولا اوفعلا اوتركا على ماسيأتى بيان اثباته واراد بالتبيان القرآن خاصة قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا فيكون من قبيل عطف الخاص على العام اهـ

﴿ الله ارسل فينا للهدى رسلا * مصدقين بآيات وتبيان ﴾ اقول لما فرغ من مباحث الذات والصفات شرع فيما يتعلق بالنبوات والنبى انسان مبعوث من الحق الى الخلق لتبليغ الاحكام وكذا الرسول وقد يخص بمن له كتاب وشريعة

فيكون اخص ورد بانه لوكان كذلك لوجب ان لايزيد عدد الرسل على عدد الكتب وليس كذلك على ماورد في الحديث فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عنه كيوشع عليه السلام ورده المصنف بان اسماعيل كان من الرسل بالاتفاق مع كونه تابعا لشريعة ابراهيم عليه السلام كما نص به القاضي والظاهر ان المراد ان الرسول من كان له احكام مخصوصة ولعل المراد باتباع اسماعيل عليه السلام لشريعة ابراهيم عليه السلام انه لم ينسخ شيئا من احكامه وذلك لاينافي اختصاصه باحكام آخر غير متحققة في شريعته اوتوافق شرعه بشريعته في متعلقات الاحكام وكمياتها وانه لاينافي الاختلاف في بعض الكيفيات واختصاصه واراد بالآيات والتبيان المعجزات فانهما من حيث انها علامة دالة بطريق العادة ﴿٧٠﴾ على تصديق الله تعالى اياهم تسمى آيات ومن حيث انهاتبين وتوضح امر النبوة تسمى تبيانا وهي في الاصطلاح عبارة عن امر خارق للعادات يظهره الله تعالى بمجرد ارادته على يد مدعي النبوة تصديقا له في دعواه فيجب ان يكون خارقا للعادة لايمكن معارضته اذلا دلالة على الصدق لغيره وفعلا لله تعالى اذلا تصديق بما ليس من قبله وفيه نظر وان يظهر على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له والظاهر ان

عند الامة * وقوله وتبيان عطف تفسير للآيات ذكره وافرده للسجع اي بمعجزات واضحات في كونها من الله تعالى فقط ودالة على صدقهم لكونها خوارق عظاما ظاهرة في ايدي ذوات عظام * وقد عرفوا المعجزة بانها امر خارق للعادة اراد الله به اظهار صدق من ادعى انه نبي الله تعالى فخرج بقوله اراد الله الخ الارهاصات وهي الخوارق في يد النبي عليه السلام قبل النبوة والكرامات وهي الخوارق في يد الولي الذي هو العالم المحقق العامل لكامل والاعانات وهي الخوارق في يد العالم الصالح في الجملة وقيل في يد الجاهل الصالح والاستدراجات وهي الخوارق في يد الكافر موافقا لدعواه كما في الدجال والاهانات وهي الخوارق في يد الكافر مخالفا دعواه كما في مسيلمة الكذاب حيث ادعى ان معجزته تكلم هذا المعز فقال انت كذاب ياملعون فالخوارق ستة واما السحر فعند جمهور المحققين من الامور العادية لانه ممايترتب على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعالى عقيبها هذا وقد انكر بعض غلاة الكفرة مطلق الخوارق والنبوة والولاية من اصلها عنادا ومكابرة وتشبثوا في بيان ذلك بشبهات باطلة وترهات عاطلة فلا فائدة في ذكرها ولو لغرض الابطال لظهور بطلانها بحيث لايخفى على آحاد المسلمين فضلا عن العلماء الراسخين * ولقد طول الخيالي جلبي هنا على ماهو دأبه بخرافات فلسفية وشبهات سفسطية فالواجب عليه تركه مالايعنيه واشتغاله بمايعنيه اذلا فائدة في امثاله الاتوهين عقائد الضعفاء وتمكين شبهات الجهلاء على مالايخفى والله اعلم *

الظهور على يد متبعيه كاف في صدقه والى هذا يشير قول من قال ان كرامات الاولياء معجزات للانبياء فليتدبر وان يوافق (قال) لدعواه والالم يدل على صدقه وان لايكون قبل الدعوى اذ لايعقل التصديق قبلها وفيه تأمل وقالت الفلاسفة لايمكن ظهور المعجزة على يد كل احد بل لابد لاظهارها من استعداد المحل وتنقسم الى ثلاثة اقسام فعل وترك وقول اما الفعلي فكاحداث رياح وزلازل وخرق وغرق واهلاك اشخاص ظالمة وتخريب بلدان فاسدة وانفجار الينابيع من الاحجار والاصابع ولابعد في ذلك فان علاقة النفس مع البدن ليست بالحلول والانطباع بل بالتدبير والتصرف مع انها تؤثر فيه بتصوراتها وارادتها فيجوز ان يحصل لبعض النفوس البشرية من القوة بحيث ينقاد له هيولى عالم العناصر انقياد بدنه لنفسي على وجوه شتي وانماء مختلفة فتتصرف في ذلك تصرفها فيه واما الترك فكالامساك

عن الاكل والشرب برهة من الزمان بحيث لايتعارف مثله وذلك لانجذاب نفسه عن العلايق البدنية والكدورات الطبيعية لصفائها فى اصل فطرتها الى عالم القدس فيشتغل عن تحصيل المواد البدنية فلايحتاج الى البدن وقد يحصل قريب من ذلك لبعض المتجردين لتصفيتهم البواطن عن الكدورات البشرية بضرب من المجاهدة وانواع الرياضة وهذا كما نشاهد فى المرضى فان نفوسهم لاشتغالها بمقاومة المرض وتحليل المواد الردية كالاخلاط الاربعة فيشتغل عن تحليل المواد المحمودة فيمسك عن القوت ﴿٧١﴾ بل هو اولى فى المتوجه المنخرط فى سلك الملأ الاعلى لتحلل رطوبات المرض بسبب الحرارة الغريبة المسمات بسوء المزاج وتحقق السكون البدنى فى المتوجه بسبب ترك القوى افاعيلها عند متابعتها النفس بل لما يوجد فيه من اللذات الروحانية لتحليه بالانوار القدسية الرحانية الربانية مايقوم مقام الغذاء واليه اشار خاتم الانبياء بقوله لست كاحدكم ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى واما القول فكالاخبار عن المغيبات الماضية والآتية بحيث لايهتدى اليها عقول العقلاء وفحول الازكياء وقد يشاهد الملائكة مصورة بصورت المحسوسات ويسمع كلامهم وحيا من الله تعالى كما يشاهد النائم فى نومه اشخاصا يكلمونه بكلام دال على معان متحققة فى الواقع فالنبى عندهم من اجتمع فيه هذه الخواص الثلاثة بها يمتاز عن الغير قال ﴿حاجة الخلق فى حكم العقول الى * متم وكذا فى علم اديان﴾ اقول المنكرون للنبوة طوائف * الاولى من حكم باستحالتها لذاتها لان من القى الى النبى الوحى ان كان جسمانيا وجب ان يراه كل من حضر حال الالقاء وان كان روحانيا استحال منه القاء الوحى بطريق التكلم والجواب انه يجوز ان يكون جسمانيا ولايخلق الله تعالى رؤيته على الحاضرين وان يكون روحانيا

قال المصنف رحمه الله

﴿حاجة الخلق فى حكم العقول الى * متم وكذا فى علم اديان﴾

واقول واعلم ان بعثة الانبياء عليهم السلام معللة بعلتين فى الظاهر * الاولى تحصيلية واشار اليها بقوله للهدى * والثانية حصولية واليها اشار بقوله حاجة الخلق فان العقول وان كانت فى غاية الفطانة والذكاء لكنها لمعارضة الاوهام معها كثيرا اوغلبتها عليها فى الغالب تخطئ وتغلط غالبا فى الاحكام العقلية الصرفة لاسيما الاعتقادات الصرفة الدينية ولذا كثر المخطؤن كالفلاسفة الكفرة والفرق الضالة الملاحدة بخلاف حكم الوحى اليقينى الخالص من معارضة الاوهام وغيرها فانه صواب دائما ومن ثمت قال المحققون كثيرا مايشتبه بداهة العقل ببداهة الوهم فلايعتد بالعقائد الدينية لاسيما بأصولها اليقينية مالم تؤخذ من الشرع لاسيما من محكمه القطعى اليقينى كما قال الله تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الآية وماقال صاحب المواقف انه اذا تعارض العقل والنقل يقدم العقل ويؤول النقل اذا كان النقل من المتشابهات الظنية لامن المحكمات القطعية على مالايخفى فمعنى البيت

* الله ارسل فينا للهدى رسلا * مصدقين بآيات وتبيان *

لوجود حاجة الناس المخلوقين فى حكم عقولهم بالاثبات والنفى فى كمالاتهم العلمية والعملية وغيرها الى متم عظيم لقصور احكام عقولهم فى ذلك من الخطا والسهو والاشتباه * قوله وكذا فى علم اديان اى وكذا الى متم عظيم فى تصديق الاحكام الظنية الالهية لقصور احكام عقولهم فى تصديق تفاصيل ذلك بحيث يحتاج

﴿قوله حاجة الخلق﴾ اللام فى لحاجة متعلق بارسل وبيان لحكمة الارسال والحاجة بمعنى الاحتياج والفها منقلبة عن الواو والخلق بمعنى المخلوق والمراد منهم جنس المكلفين فقوله فى حكم ظرف لحاجة وقوله متم صلة لحاجة وقوله وكذا فى علم اديان اى يحتاج الخلق الى متم فى علم الاديان اى علم الاعمال الظاهرة والباطنة من العمليات والاعتقادات فأديان جمع دين بمعنى الطاعة اه

يصدر منه الكلام وما ذكر من ان سبب حدوث الصوت الذى هو جنس للكلام قرع عنيف اوقلع عنيف وهما لا يتصوران فى الروحانيات فممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون له سبب آخر لكونه واحدا بالنوع ويجوز تعليل الواحد النوعى بالعلل المختلفة * الثانية من قال بامكانها الا انه حكم باستحالة التكليف الذى هو لازمها لان الفعل الذى يتعلق التكليف به ان تعلق علم الله تعالى بوقوعه كان واجبا وان تعلق بعدمه يكون ممتنعا ولا قدرة على شئ من الواجب والممتنع فالتكليف به يكون تكليفا بما لا يطاق وانه ممتنع والجواب بعد تسليم ان لتعلق العلم بالشئ مدخلا فى وجوب ذلك الشئ او امتناعه وسلب القدرة والاختيار عنه ان التكليف بمثل ذلك جائز بل واقع وانما الكلام فى الممتنع لذاته * الثالثة من قال بامتناع خوارق العادة والمعجزات والاجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دهنا وتولد الشيوخ بلا اب وام الى غير ذلك مما يجزم العقل بانتفائها وعدم وقوعها * والجواب ان الجزم بعدم الوقوع لا ينافى امكانها فى انفسها كعدم الجسم المعين فى الحيز المعين فانه يمكن ان يفرض بدل حصوله فيه مع الجزم به جزما مطابقا للواقع * الرابعة من منع دلالة المعجزات على الصدق لوجوه * الاول انها يحتمل ان تكون من فعل نفسه ويعجز عنها غيره لمخالفة نفسه لما عداه من النفوس البشرية اولمزاج خاص لبدنه هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى على (قال) فعل خاص يعجز عنه غيره او لكونه فائقا فى السحر على ابناء عصره بحيث لا يأتون بمثله او لاختصاصه بمعرفة طلسم اعنى تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة فانها اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار يعجز عن مثلها غيره اولخاصية فيه اذ لا شك ان لبعض المركبات العنصرية خواص تستتبع آثار عجيبة

الى الاحاديث النبوية المبينة لمراد الله تعالى اى بيان وهذا فى التحقيق من قبيل عطف الخاص على العام للتعظيم ولمزيد الاهتمام ببيان الانبياء عليهم السلام هذا وفى البيت والبيت السابق اشارة ايضا الى رد غلاة الرافضية الاباحية المصوبة المنكرين لبعثة الانبياء والشرائع الالهية من اصلها حيث زعموا ان حكم العقول لا يحتاج الى متمم له اصلا لان حكم العقول صواب دائما وان مذهب كل شخص حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه وانا قد تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله تعالى ومن ثمت قالوا هذه الشرائع المجموعة نواميس مؤلفة لانتظام امور الورى وحيل مزخرفة لا حقيقة لها * وقال بعض الملاحدة الزنادقة اهل الشرائع كلهم كافرون وان كل من ادعى الالوهية فهو صادق فى دعواه وان مذهب كل شخص حق بالنسبة اليه وباطل بالنسبة الى خصمه الى نحو ذلك منا لضلالات والمحالات ثم بينوا عدم الموافقة للعقل والحكمة بقولهم ان فيها اباحة ذبح الحيوان وايلامه لمنفعة الآكل وايجاب الجوع والعطش فى صوم ايام معينة والمنع عن اللذات التى بها صلاح البدن مع انه لا منفعة فى هذا المنع لله تعالى وفيه مضار للعباد فيكون مخالفا للعقل والحكمة وايضا تكليف الافعال الشاقة كطى الفيافى وزيارة بعض المواضع والوقوف فى بعضها والسعى بين بعضها والطواف فى بعضها والرمى لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مفضل له على سائر الاحجار الى نحو ذلك كما فى الحج مع تماثلها فى ذاتها ومضاهاتها للمجانين والصبيان فى التعرى وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الجارية الحسناء وحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفقتين مع استوائهما فى المصالح والمفاسد الى نحو ذلك كذا فى المواقف وشرحه فتبصر ولا تغفل والله اعلم

كالمقناطيس الجاذب للحديد والكهرباء للتبن والحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل الى اناء فيه خل لم ينزل بل ينحرف عنه حتى يخرج عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر فانه مشهور بين الاتراك فيجوز ان يكون ذلك الخارق الذى ظهر على يده تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بتركيبه دون غيره * الثانى انها يحتمل ان تكون مستندة الى بعض الروحانيات او الى الاتصالات الكوكبيه لكونه ممن احاط من علم النجوم مالا يحيط به غيره فاطلع على اتصال لا يقع مثله الا فى ازمنة متطاولة ويستتبع امرا غريبا فاتخذه هو معجزا لنفسه * الثالث انها يحتمل ان تكون كرامة لا معجزة فلا يوجد له دلالة على الصدق * الرابع يجوز ان لا يقصد بها التصديق اذ لا غرض فى فعله تعالى ولو سلم فلعل الغرض غيره * الخامس انه لا يلزم من تصديق الله تعالى اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله تعالى ولم يقبح ذلك عندكم عقلا اذ لا يقبح منه شئ ولا سمعا والا لدار * السادس يحتمل ان لا يكون التحدى بالغا لمن هو قادر على المعارضة لنبوه عنه فى بعض النواحى والاقطار او يتركها من هو قادر عليها مواضعة مع المدعى لينال من دولته حظا وافرا * السابع لعلهم استهانوا به اولا فظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه وخافوه آخر الشدة شوكته او اهتموا بما يحتاجون اليه فى معيشتهم فشغلهم ذلك عن معارضته * الثامن يحتمل انها قد عورضت ولم يظهر لمانع او اظهر ثم اخفاه اصحابه واتباعه وطمسوا آثاره بحيث انمحى بالكلية ومع بقاء هذه الاحتمالات المذكورة لا يبقى لذلك دلالة على الصدق اصلا والجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لا ينافى حصول العلم العادى كما مر * واما الاجوبة ﴿٧٣﴾ عنها على سبيل التفصيل فليطلب من المطولات * الطائفة الخامسة

* قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا * امر المعاش لايثار وعدوان ﴾

واقول هذا البيت كالدليل على ماقبله من البيتين واشارة ايضا الى بطلان مازعمه غلاة الزنادقة الملاحدة ومازعمه سائر الكفرة المنكرين لبعثة الانبياء عليهم السلام فمعنى

من قال العلم بحصول المعجزة لا يمكن لمن لا يشاهدها الا بالتواتر وهو لا يفيد العلم لان شرطه استواء الطرفين والوسط ولا سبيل الى العلم بوقوعه ورد بان تحقق ﴿ ١٠ شرح نونيه ﴾ المشروط فى نفس الامر انما يتوقف على وقوع شرطه فيها لا على العلم بوقوعه فاذا تحقق التواتر فى نفس الامر لتحقق شرط فيها يحصل العلم الضرورى فينا وان لم نعلم وقوع شرطه نعم قد يحصل العلم به بعد ذلك * الطائفة السادسة من قال بامكان البعثة ومنع وقوعها قالوا انا قد تتبعنا جميع الشرائع والاديان فوجدناها مشتملة على مالا يوافق العقل والحكمة فعلمنا انها ليست من عند الله وذلك كاباحة ذبح الحيوان وايجاب مشقة الجوع والعطش فى مدد متطاولة وايجاب زيادة بعض المواضع والوقوف فى بعض والسعى فى بعض مع تماثلها الى غير ذلك * والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح لعل هناك حكما ومصالح استأثر الله بالعلم بها وحده على ان فى التعبد بما لا تعلم النفس حكمته تطويعا للنفس الآبية وزيادة ابتلاء لها وكل منهما لا يخلو عن حكمة ومصلحة * الطائفة السابعة من قال بامكان البعثة ونفى الاحتياج اليها لان ماجاء به النبى عليه السلام اما ان يكون حسنا موافقا للعقل فيقبله العقل ويفعله وان لم يكن نبى واما ان يكون قبيحا منافرا عنه فيتركه وان جاء به النبى عليه السلام ومالا يحكم فيه العقل بحسن وقبح يفعل لدى الحاجة ويترك عند عدمها فلا حاجة الى النبى * والجواب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ماشار اليه المحقق من ان العقول قد تكون قاصرة فى احكامهم الدينية والدنيوية فيرشدهم النبى اليها ويتم امورهم فيها قال ﴿ لولاه لم ينتظم امر المعاد ولا * امر المعاش لايثار وعدوان ﴾ اقول يعنى ان فوائد النبوة والبعثة لا تقتصر على ماذكر بل لها فوائد آخر وحاصلها اصلاح حال النوع على العموم فى المعاش والمعاد وحفظ النظام عن الاختلال وتطرق الفساد على ماينبغى

ولهذا ذهب المعتزلة الى وجوبها على الله لكونها لطفا وصلاحا للعباد واوجبها الفلاسفة ايضا لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه فى العناية الآلهية ووافقهم جماعة ﴿٧٤﴾ من علماء ماوراء النهر وقالوا انها من مقتضيات الحكمة الربانية فيستحيل ان لايوجد لتنزهه تعالى عن السفه والعبث فتدبر قال ﴿محمد افضل الرسل الذى سمعوا * تصديقه من جادات وذؤبان﴾ اقول لما فرغ عن اثبات النبوة عموما شرع فى اثبات النبوة محمد عليه السلام خصوصا وبيان كونه افضل الانبياء والرسل * اما الاول فهو انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة فى يده وكل من كان كذلك فهو نبى اما دعوى النبوة فبالتواتر واتفاق الخصوم عليها واما اظهار المعجزة فانواع منها كلام الجمادات قال ابن عمر رضى الله عنهما كنا مع النبى عليه السلام فى سفر فاقبل اعرابى فلما دنى قال له النبى عليه السلام اين تريد قال اتوجه الى اهلى ثم قال عليه السلام هل لك من خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابى هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله وهى على شط الوادى فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يدى رسول الله وشهدت له بالنبوة ورجعت

البيت بطريق الخلف لولا ارسال الرسل للهدى ولحاجة الخلق فى حكم العقول الى متمم لاسيما فى الاحكام الشرعية الالهية • لم ينتظم امر المعاد * اى لاتقع الامور المعادية الاخروية الدينية اللازمة بالجملة منتظمة مطابقة موافقة لرضاء الله تعالى وهى جميع انواع السعادات الاخروية من الكرامات الالهية فى الجنات العالية * ولا امر المعاش * اى ولا الامور المعاشية الدنيوية اللازمة فى الجملة وهى جميع انواع الانتظامات الدنيوية والمعاملات الانسانية وذلك لان نظام الآخرة والدنيا انما هو بجميع الاحكام الشرعية الآلهية المبلغة بواسطة الانبياء عليهم السلام المكلفين ببيانه على اتم وجه واكمل تفصيل * لايثار وعدوان * اى لاجل اختيار كل قوى الاشياء الحسنة لنفسه وتجاوزه للحد بالتصرف فى ملك الغير ظلما كما نشاهد من غلاة الظلمة وعتاة الفسقة من الاعيان والقضاة ومع ذلك لولا الشريعة الشريفة وخوفهم واستحياؤهم منها فى الجملة يختل النظام بالكلية ويقع الهرج والمرج بالمرة وقد قال عليه السلام صنفان من امتى اذا صلحا صلح العالم واذا افسدا فسد العالم العلماء والامراء وقال عليه السلام ايضا آفة الدين ثلاثة فقيه فاجر وامام جائر ومجتهد جاهل اى صوفى متكلف فى العبادة جاهل لاحكام دينه ومع ذلك يفتخر بعبادته الجهلية ويتكبر على غيره ويعجب بآرائه الوهمية فتبصر وكن على بصيرة والله اعلم • قال المصنف رحمه الله

﴿محمد افضل الرسل الذى سمعوا * تصديقه من جادات وذؤبان﴾

واقول لما بين ارسال الرسل الى الامم على العموم اراد ان يبين ارسال رسولنا محمد

﴿قوله محمد﴾ مبتدأ وخبره محذوف التقدير ممن ارسل الله محمدا او من الرسل المبعوث فيهم محمد او من المصدقين محمد * وقوله افضل الرسل خبر مبتدأ محذوف اى هو افضل الرسل وجملة الذى سمعوا صفة محمد ومابين الصفة والموصوف جملة معترضة سيقت لبيان افضلية رسولنا على جميع الرسل ويعلم منه افضلية امته عليه السلام على سائر الامم وضمير سمعوا راجع الى الاشخاص الذين حضروا وقت ظهور المعجزة ومعنى السماع القبول * وقوله تصديقه مفعول سمعوا وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف وهو الله تعالى وكلمة من بمعنى فى متعلقة بمحذوف والتقدير سمعوا وقبلوا تصديق الله تعالى اياه بآيات ظاهرة منه باظهاره تعالى اياها فى جمادات * وذؤبان بضم الذال وسكون الهمزة جمع ذئب ولو قال تصديقه فى جمادات وحيوان لكان اشمل واحسن تقابلا لكن فى ذكر ذؤبان نكتة لطيفة اه

(عليه)

عليه السلام الينا على الخصوص وافضليته من كل واحد منهم بمعنى الاكثرية علما وعملا ومنقبة شريفة في الدنيا وثوابا ودرجة وقربة من الله تعالى في الآخرة ودلائلها كثيرة جدا * منها ان دينه عليه السلام اكمل الاديان الالهية الناسخ لسائر الاديان * ومنها ان دينه عليه السلام انفع الاديان لكونه باقيا الى آخر الزمان * ومنها ان اعظم معجزاته الذي هو القرآن العظيم انفع المعجزات وابقاها الى مدى الدهور * ومنها انه عليه السلام حبيب الله ومقام الحبيب اعلى المقامات * ومنها انه عليه السلام مبعوث الى كافة الناس بل الى الثقلين الى يوم القيامة * ومنها انه عليه السلام خاتم الانبياء عليهم السلام ومتمم القصور في الاديان * ومنها ان علماء امته اكمل من علماء سائر امم الانبياء عليهم السلام وانفعهم للناس ومن ثمت ورد ان علماء امتي كانبياء بني اسرائيل * ومنها ان امته اكثر الامم وافضلهم كما قال الله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فالحمد لله على ذلك ثم الحمد لله * واعلم انه لما كان له عليه السلام معجزات كثيرة مشهورة اراد التنبيه عليها * فقال الذي سمعوا تصديقه من الله تعالى * من جمادات وذوبان * وذلك ماذكر في المواقف وشرحه وغيره انه قال على رضي الله عنه كنت مع النبي عليه السلام بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر الا وهو يقول السلام عليك يارسول الله رواه الترمذي وغيره * وعن ابن عمر رضي الله عنهما ايضا قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأقبل اعرابي فلما دنا منه قال له النبي صلى الله عليه وسلم يا اعرابي اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك الى خير قال وماهو قال له تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وتشهد ان محمدا عبده ورسوله قال الاعرابي ومن يشهد على ماتقول قال عليه السلام هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بشاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى قامت بين يديه عليه السلام فاستشهدها ثلاثا فشهدت ثلاثا انه كما قال عليه السلام ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي وغيره وآمن الاعرابي * وعن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ايضا ان راعيا كان يرعى غنماله بالحرة فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه فقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ماقدسبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال عليه السلام صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع رواه بنوع اختلاف في شرح السنة وقد روى ابو هريرة رضي الله عنه ايضا هذا المعنى بعبارة اخرى * وعن ام سلمة رضي الله عنها انه كان النبي عليه السلام

الى منبتها وآمن الاعرابي وقال انس رضي الله عنه كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفا من الحصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح في يده ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في عمر ثم في عثمان ثم في ايدينا فاخذ واحد بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر عن جابر انه قال مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتى جبرائيل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب وقد سلم عليه الحجر وشهدت الشاة المسمومة بسمها في يوم الخيبر * ومنها كلام الحيوانات العجم روى ابو سعيد الخدري ان راعيا يرعى غنماله فوثب ذئب الى شاة فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة فاسترجعها فاقعى على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزقه ساقه الله التي فقال الراعي العجب من ذئب يتكلم بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ماسبق فاخذ الراعي الشاة الى النبي عليه السلام فاخبره بذلك فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع * وروت ام سلمة ان النبي عليه السلام كان يمشي

فى الصحراء فناداه مناد يارسول الله فالتفت فاذا بظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يارسول الله فقال ما حاجتك فقال ان هذه الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب فارضعهما فقال انفعلين ذلك فقالت ان لم افعل فعذبنى الله عذاب العشار فاطلقها فذهب وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابى فقال يارسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وشهدت الناقة عنده ببراءة

صاحبها من السرقة بقولها والذى بعثك بالكرامة يارسول الله ان هذا ماسرقنى ولا ملكنى احد سواه وقد اشتكت اليه النوق عن اصحابها من قلة العلف * واعلم ان كلمة من فى قوله من جادات وذئبان ان حلت على التبعيض فلا اشكال لكن العبارة تأبى عنه فينبغى ان يراد بالتصديق ما يعم التصديق الحقيقى وما يجرى مجراه على سبيل التغليب او العموم فى المجاز كما فى الذئبان ثم ان دلائل النبوة لا يقتصر على ماذكر بل لها انواع وافراد آخر * وذلك كالنور الذى يظهر فى جبين آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على

يمشى فى الصحراء فنادى مناد مرتين يارسول الله فالتفت عليه السلام فاذا ظبية موثقة عند اعرابى نائم فقالت ادن منى يارسول الله فقال عليه السلام ماحاجتك فقالت ان هذا الاعرابى صادنى ولى خشفان فى هذا الجبل فاطلقنى حتى اذهب اليهما فارضعهما وارجع فقال عليه السلام انفعلين ذلك فقالت ان لم افعل ذلك فعذبنى الله عذاب العشار فذهبت وارضعت ورجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانتبه الاعرابى من نومه وقال يارسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهى تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله * وقد روى ايضا ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبى عليه السلام فقعد فقال جاعة يارسول الله الناقة التى تحت الاعرابى سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال عليه السلام ياعلى خذ حق الله من الاعرابى ان قامت عليه البينة وان لم تقم فرده اليه فاطرق الاعرابى فقال عليه السلام قم لامر الله والا فاذن بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذى بعثك بالكرامة يارسول الله ان هذا ماسرقنى وماملكنى احد سواه وامثال ذلك كثيرة جدا * ومنها اشتكاء النوق من اصحابها من قلة العلف * ومنها النور الذى يظهر فى جبين آبائه الى ان ولد * ومنها ولادته مختونا ومسرورا * ومنها خرور الاوثان والاصنام سجدا ليلة ولادته * ومنها سقوط قصور اشراف الاكاسرة بعدها * ومنها خاتم النبوة بين كتفيه * ومنها طوله عند الطويل ووساطته عند الوسيط * ومنها رؤيته من خلفه كرؤيته من قدامه * ومنها اظلال السحاب الى حيث يمشى * ومنها نبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت جيشه ودوابهم * ومنها شبع الخلق الكثير من طعامه القليل الى غير ذلك مما لا يخفى وسيجئ بعض منها والله اعلم

عينيه والاخرى على السرة وكخاتم النبوة بين كتفيه وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وكرؤيته من خلفه كما يرى من قدامه وككونه مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان والاصنام سجدا ليلة ولادته وكسقوط شرف قصور الاكاسرة بعدها وكاظلال السحاب عليه حيث ماشى وكينبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت جيشه ودوابهم وكشبع الخلق الكثير من طعامه اليسير وكحنين الجزع فى مسجد المدينة حين انتقل منه عليه السلام الى المنبر (قال)

* قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

وامره بين فى حالتيه لمن * كانت له فى اعتبار الحال عينان

واقول واعلم ان نبوته عليه السلام ثابتة بهذه المعجزات الكثيرة لاسيما بالقرآن العظيم كما استعرفه عند الجمهور وقد استدل بعض المحققين على نبوته عليه السلام بوجهين آخرين عقليين * الاول ماتواتر عند الكل قبل النبوة وبعدها من عظيم احواله الشريفة وعقائده البينة واخلاقه الكريمة واعماله القويمة واقواله الحكيمة * ومن جملتها انه عليه السلام كان فى غاية من الصبر وتحمل المشاق فى تبليغ احكام الله تعالى من غير فتور ولاتوان ثم لما استولى على الاعداء وبلغ الفرصة العليا لم يتغير عما كان عليه وكان فى غاية الشفقة على الامة ونهاية السخاوة على الضعفاء حتى خوطب بقوله تعالى فلاتذهب نفسك عليهم حسرات عوتب بقوله تعالى ولاتبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وكان لايلتفت الى زخارف الدنيا واهلها حتى ان قريشا عرضوا عليه المال الكثير والرياسة العظيمة ليرجع عن دعوى النبوة فلم يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع والمخالطة ومع الاغنياء وارباب الرياسة فى غاية الترفع والمباعدة ومع ذلك كله قد اوتى من علوم الاولين والآخرين مالايخفى ولايضبط كما يشهد له الزبر المؤلفة فى بيان الاحاديث النبوية كالكتب الستة وغيرها مع كونه اميا غير قارئ من احد وكان يقدم بحيث يحجم الابطال ولولا ثقته بعصمة الله تعالى اياه لامتنع ذلك ومن ثمت لم يجد اعداؤه مع كثرتهم وقوتهم وشدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولاالى القدح فيه سبيلا فان العقول تجزم بامتناع اجتماع هذه الفضائل والفواضل فى غير النبى عليه السلام وبامتناع ان يجمع الله هذه الكمالات العلمية والعملية فى حق من يعلم انه يفترى عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه وطريقه على سائر الاديان والطرائق وينصره على اعدائه ويعظم دينه واتباعه العلماء والامراء وسائر المؤمنين المتبعين له ويحيى آثاره بعد موته الى يوم القيامة صلى الله عليه وسلم بأكمل الصلوات واتم التسليمات * والثانى انه عليه السلام بعث وادعى النبوة العظيمة بين اظهر قوم لاكتاب لهم ولاحكمة بل هم كانوا عن الحق الصريح معرضين وعلى البطلان الصرف مصرين اذ كان قريش على وأد البنات وعلى عبادة الاوثان وكان الفرس على عهر الامهات وتعظيم النيران وكان الترك على درء العباد وتخريب البلاد وكان الهند على عبادة البقر وتعظيم الحجر وكان اليهود على صفة التزوير بالقيود وكتم الحق بالايمان الغليظة والجحود وكان النصارى على التثليث فى الفرد الاحد والمعبود الصمد الى غير ذلك فضلل عليه السلام آراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم

قال وامره بين فى حالتيه لمن * كانت له فى اعتبار الحال عينان اقول اى شانه فى الرسالة بين لاهل البصائر حال النبوة وقبلها فانه عليه السلام لم يقدم قط على امر قبيح والانقله اعداؤه وكان فى غاية الفصاحة والبلاغة حتى قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وكان فى نهاية الصبر والسماحة لما تحمل فى تبليغ الرسالة من انواع المشاق من غير فتور فى عزيمته ثم انه لما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة العليا فى نفاذ امره فى الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه فكان فى غاية الشفقة على الامة والسخاوة حتى خوطب بقوله تعالى ولاتذهب نفسك عليهم حسرات وعوتب بقوله تعالى ولا تبسطها كل البسط وكان لايلتفت الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرض عليه المال والرياسة لم يلتفت اليهم اصلا وكان مع الفقراء والمساكين فى غاية التواضع والمسكنة ومع الاغنياء وارباب الرياسة فى غاية الترفع و

اوتى من علوم الاولين والآخرين كما يشهد به الزبر المؤلفة فى التفاسير والاحكام وقد اقدم عليه الصلاة السلام

حيث يحجم الابطال ولو لابعثه بعصمة الله اياه لامتنع ذلك منه وهذا المسلك فى اثبات نبوته مما اختاره الغزالى فى كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال وارتضاه الجاحظ من اهل الاعتزال ثم انه عليه الصلاة السلام بعث فى قوم لا كتاب ولا حكمة لهم بل هم كانوا عن الحق معرضين وعلى البطلان مصرين فالقريش على وأد البنات وعبادة الاوثان والفرس على عهر الامهات وتعظيم النيران والترك على درء العباد وتخريب البلدان والهند على عبادة البقر وتعظيم الحجر بالسجود واليهود على صنعة التزوير وكتم الحق بالجحود والنصارى ﴿٧٨﴾ على التثليث فى الفرد الصمد المعبود فضلل ارائهم وسفه اخلاقهم وابطل مللهم وهدم دولهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا وقلته اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالبر والايمان ونور العالم بالعلم والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان فاشتهر ذلك فى الآفاق والاقطار وصار كالشمس فى رابعة النهار ولا معنى للنبى سوى ذلك وهذا المسلك مما اختاره الرازى فى كتابه المسمى بالمطالب العالية قال ﴿اخباره عن غيوب كالحكاية عن * بلوى تصيب بعثمان بن عفان﴾ اقول يعنى ان معجزات نبينا كثيرة * منها اخباره عن المغيبات وذلك مثل الحكاية عن بلوى اصابت بعثمان بن عفان رضى الله عنه ذكر البخارى فى مناقبه ان حادا روى عن ايوب عن ابى عثمان عن ابى موسى ان النبى عليه السلام دخل حائطا وامرنى بحفظ باب الحائط فجاء رجل يستأذن فقال ايذن له وبشره بالجنة فاذا هو ابو بكر ثم جاء آخر يستأذن (ملك) فسكت هنيئة ثم قال ايذن له وبشره بالجنة فاذا هو عمر ثم جاء آخر يستأذن فسكت هنيئة ثم قال ايذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا هو عثمان بن عفان رضى الله عنه قال ﴿وماجرى بين كسرى والصحابة من * انفاق كنز ومن تخريب بلدان﴾ اقول ماجرى عطف على بلوى فى البيت السابق او على الحكاية اى اخباره عن الغيوب كالحكاية عماجري او مثل ماجرى

دولهم مع كثرتهم اعوانا واشياعا وقلته عليه السلام اصحابا واتباعا وكمل البرايا بالايمان ونور العالم بالعلم والعرفان واظهر دينه على جميع الاديان واتم مكارم الاخلاق بين الانس والجان حتى اشتهر ذلك فى الآفاق والاقطار وصار كالشمس فى رابعة النهار فلا معنى للنبوة سوى ذلك فأشار المصنف بهذا البيت الى هذين الوجهين القويين فلله دره فمعنى البيت اجمالا وامره اى نبوته بين ظاهر جدا فى حالتيه اى قبل النبوة وبعدها بحيث لايشتبه حقيتها بعد التأمل فيما قلنا ولذا قال لمن كانت له فى اعتبار الحال اى فى ملاحظة احواله الشريفة فى الحالتين عينان عين البصر وعين البصيرة فينظر بعين بصره ويعتبر بعين بصيرته كما فصلنا بما لامزيد عليه والله اعلم
* قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿اخباره عن غيوب كالحكاية عن * بلوى تصيب بعثمان بن عفان﴾

واقول يعنى ان معجزاته عليه السلام كثيرة جدا * منها اخباره عن المغيبات باعلام الله تعالى وذلك كالحكاية عن بلوى ومصيبة عظيمة بحسب الظاهر تصيب بعثمان بن عفان رضى الله عنه وهى الشهادة * ذكر البخارى فى مناقبه ان اباموسى الاشعرى رضى الله عنه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل حائطا اى بستانا وامرنى بحفظ بابه فجاء من وراء الباب رجل يستأذن فى الدخول فأخبرته عليه السلام فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا هو ابو بكر رضى الله عنه * ثم رجل آخر يستأذن فى الدخول فاخبرته عليه السلام فقال ائذن له وبشره بالجنة فاذا هو عمر رضى الله عنه * ثم جاء رجل يستأذن فى الدخول فاخبرته عليه السلام فسكت ثم قال ائذن له وبشره بالجنة على بلوى ستصيبه فاذا هو عثمان رضى الله عنه وقصته طويلة مذكورة فى السير والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿وماجرى بين كسرى والصحابة من * انفاق كنز ومن تخريب بلدان﴾

واقول قوله وماجرى عطف على بلوى فى البيت السابق او على الحكاية * وكسرى

عن عدى انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى قلت كسرى بن هرمز قال كسرى بن هرمز ثم قال عدى كنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز * وعن ابى هريرة انه قال قال رسول الله اذا هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذى نفسى محمد بيده لتنفقن كنوز هما فى سبيل الله تعالى قال ﴿ قال وغزوة ﴿٧٩﴾ البحر منهم مرتين وان * يكون مع اوليهم بنت ملحان ﴾ اقول غزوة عطف على ماجرى وقوله وان يكون عطف على غزوة فهما معجزتان له عليه السلام * قال انس دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان فاتكأ عندها ثم ضحك فقالت لم تضحك يارسول الله فقال ناس من امتى سيركبون البحر الاخضر فى سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت يارسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم فقال اللهم اجعلها منهم ثم عاد فضحك فقالت مثل ذلك اوممّا ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلنى منهم قال انت من الاولين ولست من الآخرين * قال انس فتزوجت عبادة بن الصامت فركبت البحر مع بنت قرظة فلما قفلت ركبت دابتها فوثبت بها فسقطت عنها فماتت قال ﴿ وشقه قمرا والكشف اذ سألوا * غداة معراجه عن حال ركبان ﴾ اقول شقه عطف على اخباره لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار بالغيب وروى انس ان اهل مكة سألوا رسول الله ان يريهم آية فاريهم انشقاق القمر وقوله والكشف عطف على الشق وذلك ان النبى عليه السلام لما اخبر بحديث الاسراء قال ابوجهل يامعشر بنى كعب بن لؤى هلموا فحدثهم النبى عليه السلام بالاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع يده على رأسه

ملك الفرس وذلك انه قد روى عدى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لى لئن طالت بك حياة لتفتحن كنوز كسرى ثم قال عدى كنت ممن افتتح كنوز كسرى ابن هرمز * وعن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال عليه السلام اذا هلك كسرى فلا كسرى بعد واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده والذى نفس محمد بيده لتنفقن كنوزهما فى سبيل الله وكان الامر كما اخبر عليه السلام على ما بين فى كتب السير فان اردت الاطلاع عليها فارجع اليها والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ وغزوة البحر منهم مرتين وان * يكون مع اوليهم بنت ملحان ﴾

واقول وغزوة البحر عطف على ماجرى وقوله وان يكون عطف على غزوة فهما معجزتان اخريان له عليه السلام وذلك انه قال انس رضى الله عنه دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على بنت ملحان بكسر الميم وسكون اللام فاتكأ عندها ثم ضحك عليه السلام فقالت لم تضحك يارسول الله فقال عليه السلام ناس من امتى يركبون البحر الاخضر فى سبيل الله مثلهم مثل الملوك على الاسرة فقالت يارسول الله ادع الله ان يجعلنى منهم فقال عليه السلام اللهم اجعلها منهم ثم عاد عليه السلام فضحك فقالت مثل ذلك فقال لها مثل ذلك فقالت ادع الله ان يجعلنى منهم فقال انت من الاولين ولست من الآخرين قال انس رضى الله عنه فتزوجت عبادة بن الصامت فركبت البحر فى المرة الاولى دون الثانية كما اخبر عليه السلام والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ وشقه قمرا والكشف اذ سألوا * غداة معراجه عن حال ركبان ﴾

واقول قوله وشقه عطف على اخباره لا على غزوة اذ ليس هو من قبيل الاخبار عن المغيبات * وذلك انه قد روى انس رضى الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم آية دالة على صدقه فى دعوى النبوة فأشار باصبعه اللطيفة الى شق القمر فانشق شقين متباعدين حتى كان الجبل بينهما فلم يؤمنوا من غاية عنادهم ونهاية خذلانهم خذلهم الله * وقوله والكشف عطف على الشق وذلك انه لما اخبر النبى عليه السلام بحديث الاسراء اهل مكة قال ابوجهل عليه اللعنة يامعشر بنى كعب

بن لؤى هلموا الى هذا فانظروا ماذا يدعى فجاؤا فاخبرهم بحديث الاسراء فمنهم من صفق اصابعه ووضع يده على رأسه تعجبا وانكارا واستهزاء قاتلهم الله ومنهم من سعى الى ابى بكر رضى الله عنه واخبره بذلك فقال ان كان قال فلقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك فقال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق وارتد آخرون من ضعفاء المؤمنين ثم قال اهل مكة ان كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد الاقصى فجلى الله تعالى عن بيت المقدس فطفق عليه السلام ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد اصبت فيه فاخبرنا عن عيرنا وركباننا فيه فاخبرهم بعدد جمالها واحوالها وقال يقدم ركبكم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا بشروق ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم الشمس والله قد اشرقت وقال آخر هذه والله العير قد اقبلت يقدمها جمل اورق كما قال محمد عليه السلام ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر مبين خذلهما الله والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

والرمى بالبدر بالحصباء اعينهم * والرد فى احد عين ابن نعمان

واقول قوله والرمى عطف على الكشف * والبدر فى الاصل اسم ماء كانت العرب تجتمع فيه فى السنة مرة لسوقهم وتجارتهم فيه ثم قيل للموضع القريب منه بدر والحصباء دقاق حصى الرمل * وذلك ان اباجهل خذله الله لما خرج بجميع اهل مكة ونزل ببدر وهو مسافة يوم الى المدينة لمقاتلة معه عليه السلام وكانوا اكثر من الف متسلحين فقال عليه السلام لاصحابه هذه كفرة قريش قد جائت بخيلائها وفخرها يكذبون رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج عليه السلام مع ثلاثمائة وثلاثة عشر من خلص اصحابه عليهم الرضوان وكان المتسلحون منهم قليلا فلما قرب الفئتان دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اللهم انى اسئلك ما وعدتنى من النصر فبالغ فى امثال ذلك حتى وقع رداؤه الشريف من على ظهره عليه السلام فأتاه جبريل فقال خذ قبضة حصباء فارمهم فأخذها فرمى بها الى وجوههم فقال شاهت الوجوه فدخلت كل حصاة عين كل كافر فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم حتى قتلوا سبعين واسروا سبعين من صناديدهم وذلك قوله تعالى فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اى حقيقة اذ رميت اى ظاهرا ولكن الله رمى اى حقيقة وقصته مشهورة ملخصة فى التفاسير لاسيما فى تفسيرنا مجمع البحرين يسر الله اتمامه هذا وقد روى ايضا ان عين بن نعمان فى غزوة احد سقطت الى الارض فأخذها وجاء بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعها فى موضعها فصحت كالاول والله اعلم بالصواب

على ذلك فقال انى لاصدقه على ابعد من ذلك فسمى الصديق وارتد آخرون ممن آمن به قالوا ان كنت صادقا فيما ذكرت فانعت لنا المسجد فجلى الله بيت المقدس فطفق ينظر اليه وينعته لهم فقالوا اما النعت فقد اصاب فيه فقالوا اخبرنا عن عيرنا فاخبرهم بعدد اجمالها واحوالها وقال تقدم يوم كذا مع طلوع الشمس يقدمها جمل اورق فخرجوا بشروق ذلك اليوم نحو الثنية فقال قائل منهم هذه والله الشمس قد شرقت وقال آخر هذه والله العير قد اقبلت تقدمها جمل اورق كما قال محمد صلى الله عليه وسلم ثم لم يؤمنوا وقالوا ما هذا الا سحر مبين قال والرمى بالبدر بالحصباء اعينهم * والرد فى احد عين بن نعمان اقول الرمى معطوف على الكشف والبدر فى الاصل اسم ماء كانت العرب يجتمع فيه بسوقهم يوما فى السنة ثم قيل للمواضع القريبة منه بدر والحصباء دقاق لحصى والرمل وذلك

انّاباجهل لما خرج بجميع اهل مكة ونزل بالبدر لمقاتلة الرسول واصحابه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه قريش قدجائت بخيلائها وفخرها يكذبون ﴿٨١﴾ رسولك اللهم انى اسئلك ماوعدتنى فاتاه جبرائيل عليه السلام

*قال المصنف رحمه الله

﴿ وكم رووا بأسانيد مصححة * امثال ماقد روى عنه الصحيحان ﴾

واقول يعنى ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة فى بيان معجزاته عليه السلام كثيرة جدا كما ذكرت فى الكتب الستة فى بيان الاحاديث الصحاح التى هى البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجه وابوداود وغيرها فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليها فمعنى البيت وروايةٌ كثيرة روى المحدثون الثقات على ان كم خبرية للتكثير مفعول مطلق لرووا واجب التقديم للتصدر* باسانيد مصححة فى بيان معجزاته عليه السلام بسبب نقل عدول ضابطين متصلين الى المنتهى الذى هو النبى عليه السلام عند الجمهور او الصحابة رضى الله عنهم او التابعين رحمهم الله عند البعض فالاول يسمى حديثا مرفوعا والثانى موقوفا والثالث مقطوعا وذلك لان الحديث عند الجمهور قول الرسول اوفعله اوتقريره وعند البعض هذه الثلاثة من الصحابة والتابعين تسمى حديثا ايضا ثم الحديث باعتبار السند الذى هو رجال الحديث اما صحيح اوحسن اوضعيف فالصحيح ماثبت بنقل عدل ضابط متصل سنده الى المنتهى والحسن هذا مع نوع قصور فى هذه الصفات الثلاث والضعيف مانقص منه صفة اوصفتان اوثلاث منها وكثيرا ما يطلق الصحيح فيراد به ماليس بضعيف فيشمل الحسن ايضا وهو المراد هنا والله اعلم * وقوله امثال مامفعول رووا اى امثال احاديث صحاح فى بيان معجزاته عليه السلام * قدروى عنه عليه السلام * الصحيحان اى الكتابان الصحيحان عند المحدثين وغيرهم يعنى البخارى ومسلما فانهما مشهوران عندهم بذلك والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ دلالة الصدق بين الكل مشترك * تواترت مثل معنى شعر حسان ﴾

واقول لماورد انه يجب ان يكون دليل المعجزة القطعية قطعيا متواترا حتى يفيد اليقين ويدل على صدقه عليه السلام قطعا فى دعوى النبوة وهذه المذكورات ثابتة بطريق

﴿ قوله وكم رووا الخ ﴾ الواو فى وكم للعطف وكم اسم ناقص مبنى على السكون حملا على كم الاستفهامية ولها صدر الكلام وتسمى خبرية وهى منصوبة على الظرفية لرووا ومميزها محذوف اى كثيرا من المرويات رووا بأسانيد مثبتة وطرق مقررة والاسانيد جمع اسناد والسند فى اصطلاح المحدثين هو الطريقة الموصلة الى متن الحديث ونون الاسانيد للضرورة وامثال مفعول رووا ولفظ ما عبارة عن السند وضمير عنه راجع الى ما والصحيحان فاعل روى بحذف المضاف اى صاحباهما اه

فقال خذ قبضة من تراب فارمهم بها فقال لما التقى الجمعان قال لعلى بن ابى طالب اعطنى قبضة من حصباء الوادى فرمى بها فى وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الاشغل بعينه فانهزموا فردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم وذلك قوله تعالى ومارميت اذ رميت ولكن الله رمى وقوله والرد عطف على الرمى فهو معجزة اخرى للنبى عليه السلام قال ﴿ وكم رووا باسانيد مصححة * امثال ماقد روى عنه الصحيحان ﴾ اقول يعنى ان الاحاديث المروية باسانيد صحيحة فى شان المعجزة كثيرة كما ذكرت فى صحيح البخارى ومسلم وغيرهما من الزبر المؤلفة فى الاحاديث فمن ارادها فليرجع اليهما قال ﴿ دلالة الصدق بين الكل مشترك * تواترت مثل معنى شعر حسان ﴾ اقول يعنى ان كل واحد من هذه المعجزات

وان لم يبلغ حد التواتر الا ان القدر المشترك بين الكل متواتر بلاريبة كشعر حسان وشجاعة على وجود حاتم فيجوز بها اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قال

﴿واعظم الآى قرآن لما عجزوا * عن سورة منه مع صرف لاذهان﴾ اقول ينبغى للمتدين بدين الاسلام ان يتكلم فى شان كلام الله الملك العلام اذ هو العمدة العظمى فى هذا المقام فلنتكلم فى اعجازه وجهته ودفع مايورد عليه من الاوهام *اما الاول فهو انه عليه السلام افحم من قصد معارضته من العرب العرباء وابكم به من تصدى بتحديه من مصاقع الخطباء فلم يأت بما يوازيه او يدانيه واحد من فصحائهم ولم ينهض بمقدار اقصر سورة منه ناهض من بلغائهم مع انهم كانوا اكثر من حصى البطحاء واوفر من رمال الدهناء واشتهارهم بالافراط فى العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة ودفاع الحطط عن الاحساب وركوبهم على كل صعب وذلول فى مثل هذا الباب حتى آثروا المقارعة على المعارضة وماذلك الالعلمهم بان السهى لايرى حيثما ارتفع الشمس من الآفاق واشرقت الارض بنورها كل الاشراق * واما الثانى فالجمهور على ان وجه اعجازه هو اشتماله على الطبقة العليا من البلاغة والبراعة لما ان فصحاء العرب انما يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته حتى يرقصون رؤسهم عند سماع ﴿٨٢﴾ قوله تعالى وقيل ياارض ابلعى ماءك الآية وقيل اعجازه بنظمه الغريب اعنى ترتب كلماته وضم بعضها الى بعض وانه مخالف لما عليه نظم العرب فى المطالع والمقاطع والفواصل وقد عجزوا عنه وقيل لاشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وقيل لاحتوائه على دقائق العلوم والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والدنيوية وقيل لسلامته على الاختلاف

الآحاد الظنية فلايصح الاستدلال بها على ثبوت المعجزة القطعية اشار الى جوابه بان هذه الاحاديث الآحادية الدالة على هذه المعجزات المتفرقة وان كان كل منها آحادا مفيدة للظن لكن القدر المشترك فيه بينها وهو ثبوت المعجزة الدالة على صدقه عليه السلام فى دعوى النبوة قطعى بالغ حد التواتر عند معاشر اهل السنة كشعر حسان وشجاعة على وجود حاتم فيستدل بالقدر المشترك فيه بينها على صدقه عليه السلام فى دعوى النبوة فمعنى البيت * دلالة الصدق اى دلالة القدر المشترك فيه على صدقه عليه السلام فى دعوى النبوة قطعا * بين الكل من هذه الاحاديث الآحادية * مشترك اى مشترك فيها لانها توجد فى كل منها لدلالة كل منها على ثبوت المعجزة * تواترت اى هذه الدلالة بواسطة تواتر القدر المشترك بينها من ثبوت المعجزة وهو خبر بعد خبر * مثل معنى شعر حسان وهو شاعر النبى عليه السلام فان هذا المعنى ثابت بالتواتر ومشترك فيه بين الآحاد الدالة على ذلك ظنا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿واعظم الآى قرآن لما عجزوا * عن سورة منه مع صرف لاذهان﴾

واقول لما ذكر معجزاته الكثيرة وبين ان القدر المشترك منها يدل قطعا على صدقه

والتناقض وقيل بالضرورة ورد بعدما سبق بان حماقات مسيلمة الكذاب على ذلك النظم منها (عليه)

الفيل ماالفيل وماادراك ماالفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل والاخبار عن المغيبات لايوجد الا فى قليل من الآيات فيلزم ان لايكون غيرها معجزا وهو باطل بالاجماع على انه قد يوجد فى سائر الكتب السماوية بل فى الاحاديث النبوية وليست بمعجزة اتفاقا وقد يشتمل كلام الحكماء على العلوم والحكم والمصالح وكلام البلغاء وغيرهم قد يسلم عن الاختلاف والتناقض ولو كان الاعجاز بالضرورة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل فى البلاغة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ فى خرق العادة * واما الثالث فهو ان اعجاز القرآن قد اشتهر فى جميع الاعصار والامصار وصار كالشمس فى رابعة النهار فالتحق بالضروريات من الاحكام فما يورد عليه من الشكوك والاوهام لايستحق الجواب والكلام الا انى اورد لك بعضا مما هو اقوى منها فى هذا المقام دفعا لما يتطرق اليك من الدغدغة فى اعجاز الكلام وهو ان الوجوه المذكورة فيما تقدم لايصلح شئ منها ان يكون

جهة للاعجاز اما ماعدا البلاغة والفصاحة فلما مر واما البلاغة والفصاحة فلانا اذا اخذنا ابلغ قصيدة من قصائد الشعراء وافصح خطبة من خطب العرب العرباء وقسناها الى اقصر سورة منه لم تجد الفرق بينهما بينا بل ربما يتحقق فى غيرها من الخواص والمزايا مالم يوجد فيها والمعجزة لابد ان يترقى على غيرها بحيث لايحوم حوله شائبة شك وانكار كيف وقد انكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن مع كونها من اشهر سورها والاصحاب ترددوا فيما اتى واحد لم يشتهر بالعدالة ولم يضعوا ذلك فى المصحف بدون الشاهد واليمين على انه قد يشتمل على اسباب تخل بالفصاحة والبلاغة كتنافر الحروف فى « المراعهد » و « سجعه » فانه يؤدى الى الثقل على اللسان المخل بالفصاحة وكمخالفة القياس وضعف التأليف فى قوله تعالى ان هذان لساحران وقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون وقوله تعالى لكن الراسخون فى العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وماانزل من قبلك والمقيمين الصلاة حتى قال عثمان بن عفان حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وسيقيمه العرب بالسنتهم وكالتكرار والتطويل بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وقوله تلك عشرة كاملة الى غير ذلك * والجواب ان التفاوت فيما بين القرآن وغيره بين لمن كان له ذوق سليق او كسبى بتتبع علمى المعانى والبيان فلايضرنا خفاؤه على القاصرين فى ذلك وكفاك ماقال وليد بن مغيرة وهو الذى يتوقع الناس منه المعارضة بعد المجادلة والنزاع انى قد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده ﴿٨٣﴾ فيها وعلى تقدير صحت النقل عن ابن مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن لعله اراد انه اذا قصد بها الاستعاذة والتحميد شكرا للنعم من غير قصد القرآن وكذا تردد الصحابة على تقدير صحته انما هو فيما دون السورة كالآية والآيتين والمعجز انما هو السورة ومقدارها اخذا من قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله على ان المختار عند البعض ان ذلك فيما اذا كانت السورة من الطوال واما اذا كانت من الاواسط والقصار فالمتحدى به انما هو عشرة منها واما التنافر فى مثل المراعهد فليس قويا حتى يخرج به عن حد الاعتدال ويخل بالفصاحة واما قوله ان هذان لساحران فقد قال عمر رضى الله عنه انه غلط من الكاتب والصواب ان هذين وقيل بل هو وارد على لغة بعض العرب فان ابقاء الف التثنية والاسماء الستة فى الاحوال كلها لغة بعضهم من ذلك قوله * ان اباها وابا اباها * قد بلغا فى المجد غايتاه * واما الصابئون فمبتدأ قد حذف وهو مع خبره المحذوف جملة معطوفة على جملة ان الذين آمنوا ولا محل لها من الاعراب وفائدة التقديم التنبيه على انهم مع كونهم ابين المذكورين ضلالا واشدهم غيا يتاب عليهم ان صح منهم الايمان والعمل الصالح فما ظنك بغيرهم واما المقيمين فمنصوب على المدح ولا لحن فيه اصلا ومعنى قول عثمان ان فيه لحنا انه فى خط المصحف وكتابته كما يؤذن به مورده * واما حديث التكرار والتطويل بلا فائدة فكاذب قطعا اذ له فوائد جمة لايخفى على ذى خبرة باساليب الكلام ومقتضيات المقام ثم انهم قالوا ان فيه كذبا من وجوه كثيرة * الاول انه قد ذكر فيه انه عربى مبين مع اشتماله على كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد ورد بانه من توافق اللغتين ولو سلم فالمعنى انه عربى النظم والاسلوب او الكل عربى على سبيل التغليب * والثانى ان فيه شعرا من كل بحر من بحور العرب وقد قال

عليه السلام فى دعوى النبوة اراد ان يذكر اعظم معجزاته الذى تواتر عنه عليه السلام اى تواتر ليدل على كمال صدقه فى ذلك وليكون كالختام بالمسك * ثم اعلم ان جهة اعجازه لبلغاء العرب العرباء مع غاية بلاغتهم وكثرتهم وحرصهم على المجادلة وتحريض تهالكهم فى صرف اذهانهم على المعارضة والمقاومة كما قال تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم

وماعلمناه الشعر وما ينبغي له* ورد بان ماذكر فيه ليس بوزن بل انما يصير اليه بنوع تغيير وفيه نظر لانه ان اريد ان الوارد فيه ليس بسالم البتة بل هو مغير بالعلل الداخلة على الضروب والاعاريض وسائر اجزاء البيت فسلم لكنه لايخرجه عن كونه بيتا وشعرا كيف وكثير من اشعار العرب وغيرهم كذلك وان اريد انه متغير بغير ماذكر مما لم يتعارف لدى ارباب العروض فممنوع الا يرى الى قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فانه من الطويل لكنه مشطور وهو لايخرجه من كونه بيتا وشعرا وان قل وقوعه فيه وقوله ثم اقررتم وانتم تشهدون ثم انتم هؤلاء تقتلون فانه من الرمل لكنه مع الوقف مقصور وبدونه مكفوف وكل منهما لايخرجه من كونه بيتا وشعرا ايضا وهو ظاهر لمن تدرب في علم العروض واشعار العرب الموثوق بهم وكذا قوله تعالى واملى لهم ان كيدى متين فانه متقارب مشطور الى غير ذلك* واما ماروى عن الخليل من انه لايعد المشطور من الشعر فهو على تقدير صحته وعمومه لايقدح فيما دخل عليه غيره وانه كثير كما لايخفى على من تأمل فى كتابه الجيد وقد يجاب بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لايكفى فى كونه شعرا بل لابد من تعمد الوزن بل التقفية ايضا وتحقيقه ان الشعر هو الكلام الموزون يصنع للوزن وانه لايصدق على شئ مما ذكر لان مايصدر عنه تعالى ان خلا عن الغرض والحكمة والمصلحة فالامر ظاهر والا فالمصلحة فيه هو ارشاد العباد الى الاحكام الدينية اوالدنيوية لا للوزن وان كان صادرا عنه بارادته واختياره وهذا معنى كونه اتفاقيا صادرا عنه بلاقصد فاندفع مايتوهم من ان الوزن من الامور الممكنة التى تستند الى القادر المختار فكيف يقع اتفاقا بلاقصد اليه هذا ﴿٨٤﴾ وقد يقال بعد تسليم ماسبق ان التغليب باب واسع فيجوز ان يكون تلك الآية واردة على سبيل التغليب ونحن نقول معنى الآية وماعلمنا محمدا بتعليم القرآن الشعر وماهو بشعر والاحتياج الى التغليب انما يكون اذا اريد بالقرآن مايشمل الكل والبعض وجعلت تلك القضية كلية (فى) واما اذا كانت مهملة او اريد به المجموع من حيث هو المجموع فلانسلم ان سياق الآية يأبى عن التغليب ولايساعد ايضا لماقلناه وكذا سبب نزولها كما لايخفى على من نظر فيها ووقف على سبب نزولها فالاظهر ان المراد بالشعر هو الكلام المؤلف من مقدمات خيالية كاذبة كما يشعر به سياق الآية فانه قرآن مبين وكتاب كريم يوعظ به الجن والانس وذكر سماوى يقرأ فى المحاريب ويتلى فى المتعبدات وينال بتلاوته والعمل بما فيه الى سعادة الدارين فكم بينه وبين الشعر الذى من همزات الشياطين ولم يقصد به التحقيق بل التخييل الجارى مجراى التصديق وشتان مابين المرادين فلاينبغى صدوره عن الصادق المصدوق المأمور بالدعوة الى سبيل الرحمن بالجدل والخطابة وذرائع البرهان قال الله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن* والثالث ان فيه قوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ونحن نجد فيه من الاختلاف المسموع من القراء مالايعد ولا يحصى وبه ظهر ان جهة الاعجاز ليس هو سلامته عن الاختلاف* ورد بان المراد بذلك هو التفاوت فى مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة البلاغة وبعضه بالغا اليها* الرابع انه اخبر بانه لئن اجتمعت الجن والانس لا يأتون بمثل اقصر سورة منه مع انه قد حكى فيه عن موسى عليه السلام احدى عشرة آية اعنى قوله تعالى رب اشرح لى صدرى الى قوله انك كنت بنا بصيرا وقد اعترف موسى عليه السلام بان هارون افصح منه لسانا* ورد

صادقين هى اشتماله على الطبقة العليا اومايقرب منها من البلاغة وهى مطابقة الكلام الفصيح لمقتضى الحال اى حال المتكلم اوالمخاطب اوالسامع او غيرها مما لايحصى واومانعة الخلو عند جمهور المحققين من اهل السنة والمعجز قدر السورة القصيرة اخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله هذا * وقيل نظمه الغريب المخالف لنظم العرب

بان المحكى لايلزم ان يكون هذا النظم وقد اختار بعضهم ان المتحدى به سورة من الطوال وعشر من الاوساط والقصار كما مر * الخامس انه قد ذكر فيه انه لايسئل عن ذنبه انس ولاجان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون فانهما متناقضان فلا يجتمعان على الصدق * ورد بمنع تحقق شرائط التناقض فيهما، السادس انه قد ذكر فيه قوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا ﴿٨٥﴾ * والجواب ان المراد قدرنا اجزائكم المادية ثم الصورية ثم قلنا للملائكة اسجدوا ويجوز ان يكون الخطاب لآدم والجمع للتعظيم والتعبير عنه بالاسم الظاهر فيما بعد سلوكا الى طريق الالتفات الذى هو فن من البلاغة اولنا باعتبار ان خلق اصلنا هو خلق لنا فى الجملة فتدبره ثم ان مولى المؤلف لقد اصاب فى المدلول اعنى قوله واعظم الآى قرآن لكنه اخطأ فى الدليل اعنى قوله لما عجزوا فانه انما يدل على كونه معجزا كما مر لا على كونه اعظم من سائر المعجزات بل الدليل عليه هو انه بعد تواتر اعجازه بوقوعه فى الطبقة العليا من البلاغة والبراعة يشتمل على الاخبار عن المغيبات الواقعة وعلى المعارف الآلهية والاسرار النبوية ومكارم الاخلاق السنية ومحاسن الافعال المرضية والارشاد الى المصالح الدينية والدنيوية مع بقائه على مر الدهور والاعصار بحيث يشاهده الناس فى جميع الاقطار والامصار ويمكن ان يكون مما ذكره المحقق اشارة الى هذا فان عجز كل الناس انما يتصور فيما بقى وهم يشاهدون ولك ان تقول ان العجز عن سورة منه مما يدل على الاعظمية ايضا فتدبر قال ﴿ معراجه واقع يقظان فى بدن * بآية ومشاهير ووحدان ﴾ اقول اختلف فى معراج

فى مطالعه ومفاصله * وقيل اشتماله على المغيبات الكثيرة * وقيل عدم التناقض فى احكامه الوفيرة * وقيل بمجموع هذه الثلاثة وزعم بعض المعتزلة والشيعة انها بالصرفة اى بصرف الله تعالى اذهان البلغاء بعد البعثة عن اتيان مثله مع قدرتهم عليه فى نفسه كذا فى المواقف وشرحه وقد ردفيهما غير الاول وكذا رد فيهما مطاعن الطاعنين وشبهات الملحدين بما لامزيد عليه ولقد طول الخيالى الجلبى هنا بما لاطائل تحته غير ذكره والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ معراجه واقع يقظان فى بدن * بآية ومشاهير ووحدان ﴾

واقول واعلم ان جمهور اهل السنة ذهبوا الى ان معراجه عليه السلام كان فى اليقظة بجسده الشريف من مكة الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب ثم منه الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم منها الى الجنة او العرش او الى ماوراء العالم فى العدم المحض بالاحاديث الآحادية وهذا معنى قوله* بآية ومشاهير ووحدان* وقال بعض المفسرين فى قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله تعالى ما كذب الفؤاد مارأى اى فيما وراء العالم فى العدم المحض * وقصته العجيبة المنيفة على مافى البخارى ومسلم وغيرهما وقد ميزته عمافيهما بقدروى انتهى * ان انس بن مالك رضى الله عنه قال ان نبى الله حدثهم عن ليلة اسرى به فيها بينا انا فى الحطيم وربما قال فى الحجر الاسمعيلى مضطجعا اذ اتانى جبريل عليه السلام فشق مابين هذه الى هذه يعنى من شعر نحره الى سرته فاستخرج قلبى ثم اتيت بطست من ذهب مملوء بايمان فغسل قلبى ثم حشى ثم اعيد ثم اتيت

﴿ قوله معراجه الخ ﴾ المعراج والعروج هو الارتفاع الى السماء فلابد ههنا من تغليب المعراج على الاسراء او من حذف قيد او معطوف ليصح الكلام وقوله يقظان صفة مشبهة مثل عطشان غير منصرف حال من ضمير معراجه وكلمة فى بمعنى مع وتنوين بدن عوض عن المضاف اليه اى مع بدنه وبآية متعلق بواقع ومشاهير جمع مشهورة معطوف على آية وموصوفة محذوف اى وبأحاديث مشاهير ونون للضرورة وقوله وحدان جمع واحد كراكب وركبان اه

بدابة دون البغل وفوق الحمار ابيض يقال له براق يضع خطوه عند اقصى طرفه فحملت عليه * وقد روى انه تعالى قال لجبرائيل عليه السلام اذهب الى الجنة وخذ البراق واذهب الى محمد حبيبي فائت به عندي ليرى عجائب ملكي وملكوتي واتكلم معه بالذات فذهب جبرائيل عليه السلام الى الجنة واخذ البراق وسرجه من ياقوتة حمراء وجاء به الى النبي عليه السلام فقال ايها النبي المختار قم الى حضرة الله الغفار وان الملائكة لك في الانتظار فقام وركبه فارتفع بين الفضاء والهواء كالبرق الخاطف حتى انتهوا الى بيت المقدس فنزل عليه السلام فربط جبرائيل البراق بالحلقة التي يربطها الانبياء عليهم السلام دوابهم فتمثل ارواح جميع الانبياء باجسادهم فسلموا عليه عليه السلام فرد عليهم ثم قال جبرائيل قدم وصل بالانبياء عليهم السلام ركعتين فتقدم وصلى بهم ركعتين فاقتدوا به عليه السلام ثم قال جبرائيل عليه السلام اصعد فصعدت انا وجبرائيل الى سماء الدنيا في اسرع من طرفة العين وهي دخان اه فانطلق بي جبرائيل حتى اتى سماء الدنيا فاستفتح اي جبرائيل من خازن السماء قيل من هذا قال جبرائيل عليه السلام قيل ومن معك قال محمد عليه السلام قيل وقد ارسل اليه قال نعم قيل مرحبا به فنعم المجيء جاء ففتح فلما خلصت فاذا فيها آدم عليه السلام فقال هذا ابوك آدم عليه السلام فسلم عليه فسلمت عليه فرد السلام ثم قال مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح * وقد روى انه كان في يمينه اسودة وهي نسم بنيه من اهل الجنة وفي شماله اسودة وهي نسم بنيه من اهل النار فاذا نظر الى ما في يمينه ضحك واذا نظر الى شماله بكى اه ثم صعد بي حتى اتى السماء الثانية فاستفتح الخ * وقد روى انها من حديد اه فلما خلصت فاذا فيها يحيى عليه السلام وعيسى عليه السلام وهما ابنا خالة فسلمت فردا ثم قالا مرحبا بالاخ الصالح والنبي الصالح ثم صعد بي الى السماء الثالثة * وقد روى انها من نحاس اه فاستفتح الخ فلما خلصت فاذا فيها يوسف عليه السلام فقلنا مثل ما سبق وقد روى ان فيها داود وسليمان ويوسف عليه السلام اه ثم صعد بي الى السماء الرابعة وقد روى انها من فضة اه فاستفتح الخ فلما خلصت فاذا فيها ادريس عليه السلام فوقع مثل ما سبق ثم صعد بي الى السماء الخامسة * وقد روى انها من ذهب اه فاستفتح الخ فلما خلصت فاذا فيها هارون عليه السلام فكان مثل ما كان ثم صعد بي الى السماء السادسة * وقد روى انها جوهرة بيضاء اه فلما خلصت فاذا فيها موسى عليه السلام فكان مثل ما كان ثم صعد بي الى السماء السابعة وقد روى انها من ياقوتة حمراء اه فاستفتح الخ فلما خلصت فاذا فيها ابراهيم عليه السلام فسلمت فرد السلام ثم قال مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح * وقد روى انه قاعد على كرسي من نور ومسند ظهره الى

النبي عليه السلام انه كان في اليقظة ام في المنام فعن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله ولكن عرج بروحه وعن معاوية رضي الله عنه انما عرج بروحه وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها النبي والاكثرون انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة ثم الى الجنة او الى العرش او الى طرف العالم بالخبر الواحد وهذا معنى قوله بآية ومشاهير ووحدان

البيت المعمور فاذا هو من ياقوتة بيضاء فقال جبرائيل عليه السلام هذا البيت المعمور الذى يصلى فيه كل يوم سبعون الف ملك فاذا خرجوا لم يعودوا اليه ابدا اه ثم رفعت الى سدرة المنتهى * وقد روى انها شجرة عظيمة حدا فى الجنة مقر لعظام الملائكة وارواح الانبياء والعلماء والشهداء والصالحين انتهى ثم فرضت على خمسون صلاة كل يوم فرجعت ومررت على موسى فقال بم امرت قلت بخمسين صلاة كل يوم قال ان امتك لاتستطيع ذلك وانى والله لقد جربت الناس قبلك فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لامتك فرجعت فوضع عنى عشرا فرجعت الى موسى فقال ماقال فرجعت الى ربى فوضع عنى عشرا وهكذا حتى بقى خمس صلوات فقال الله تعالى انهن خمس صلوات فلكل عشر فذلك خمسون صلاة كذا فى البخارى ومسلم * * وقد روى ايضا انى لما ارتقيت من السدرة فارقنى جبرائيل وقال والذى بعثك بالحق ماقدران اخطو شبرا والا لاحترقت فوقعت فى بحر ابيض يتلألأ من فوقه لو طار الطائر خمسمائة عام مايصل جزأ من مائة اجزائه ثم فى بحر احمر كذلك ثم فى بحر اصفر كذلك ثم مررت بصفوف الملائكة الساجدين ثم بصفوف الراكعين ثم بصفوف القائمين ثم لما وصلت الى محدب العرش فنظرت فوق العرش لاسماء ولاحجاب ولازمان ولا مكان ولاجهة فسمعت الله تعالى يقول ادن منى يامحمد فدنوت قاب قوسين اوادنى فقلت بالهام ربى التحيات لله والصلوات والطيبات فقال الله تعالى السلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته فقلت السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله ثم رأيت الله بلا كيف قالوا اى بقلبه وقالوا اى ببصره وقالوا اولا بقلبه ثم ببصره ويؤيده قوله تعالى ماكذب الفؤاد مارأى فتبصر * ثم نزلت على موسى عليه السلام فقلت له ماقلت فقال ماقال وكان ماكان ورجعت الى مكة فى مدة ساعتين فاخبرت الناس بذلك فارتد ناس والعياذ بالله وسعى رجال من المشركين الى ابى بكر رضى الله عنه فقالوا هل رأيت صاحبك يزعم انه اسرى به الليلة الى بيت المقدس ومنه الى السموات وجاء قبل ان يصبح قال ابو بكر رضى الله عنه لئن قال ذلك لصدق قالوا اتصدقه فى هذا قال نعم اصدقه فيما هو ابعد من هذا فسمى لذلك الصديق والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا * به تعارض مادل الحديثان ﴾

واقول قال العلامة السعد فى شرح المقاصد لاخلاف فى ان المعراج قد ثبت بالكتاب

قال ﴿ وقوعه كان تكرارا وقد دفعوا * به تعارض مادل الحديثان ﴾ اقول دل حديث ابن صعصعة انه كان فى الحطيم وحديث ابى ذر انه كان من بيته فجمعهما بعضهم بانه قد تكرر * الاول فى المنام كما ينبئ عنه حديث ابن صعصعة * والثانى فى اليقظة كما يدل عليه حديث ابى ذر ومنهم من قال بتكرر وقوعه مرة من مكة الى السماء كما فى حديث ابن صعصعة ومرة منها الى بيت المقدس ثم الى السماء وهو المشهور المذكور فى القرآن وظاهر لفظ المصنف يساعد لهذا قال

﴿ قوله وقوعه الخ ﴾ الضمير فى وقوعه راجع الى معراج [illegible] كرر على غير قياس وهو فى الاصل ذكر الشئ مرة بعد اخرى لكن اريد به [illegible]

﴿ودينه ناسخ الاديان اجمعها * ولم يكن نسخها جهلا لديان﴾ اقول هذا رد لما عليه اليهود من انكار نبوة محمد عليه السلام وثبات شريعة موسى الى يوم القيمة وقوله ولم يكن نسخها ﴿٨٨﴾ اشارة الى رد ما تمسكوا به فى ذلك وهو ان ثبوت نبوته يستلزم انتفاء بعض شرائع من قبله وانه باطل والا يلزم الجهل على الشارع او البداء فيما شرع به وكلاهما محالان عليه وذلك لان حكمه تعالى يشتمل على مصلحة البتة فاما ان لا يعلم هو فوات تلك المصلحة بالنسخ والرفع فيلزم الجهل او علم لكن رأى رعايتها اولا ثم اهملها ثانيا لا بسبب فيلزم البداء وتحقيق ما ذكره المحقق فى رده ان تكليفه تعالى ينقسم الى تكوينى والزامى فكما ان الاول يتبدل بحسب تبدل المتعلقات فى الاوقات المختلفة اوحكم ومصالح لا تحصى وذلك كما فى النطفة فانه يتعلق به اولا ثم يتبدل الى العلقة ثم الى المضغة ثم الى العظام ثم الى كسوتها لحما ثم الى خلق اخر فتبارك الله احسن الخالقين وكان كل مرتبة منها ناسخة للاولى ولابسة للاخرى الى ان يجد كمالها ولم يلزم منه جهل المكون اصلا فكذا الثانى يتبدل بحسب تبدل متعلقاته من الاشخاص والافعال فى الاوقات المختلفة اوحكم ومصالح من شرع الى شرع الى ان يبلغ هو غاية وهى دين الاسلام

(ولكن)

والسنة واجماع الامة وانما الخلاف فى انه فى المنام بالروح فقط او فى اليقظة بجسده وروحه معا اومرتين فى اليقظة بجسده وروحه مرة من مكة الى السماء ومرة منها الى المقدس ثم الى السماء والجمهور على انه فى اليقظة بجسده وروحه وبعضهم انه مرة بروحه فقط ومرة بجسده مع روحه وبعضهم مرتين بالجسد مع الروح كما عرفت وكلام المصنف صريح فى الاخيرين لدفع التعارض بين الحديثين احدهما يدل على عروجه بجسده مع روحه من الحطيم او الحجر كما عرفت من حديث البخارى ومسلم وثانيهما على عروجه بروحه فقط وهو قول معاوية لما سئل عنه كان رؤيا صالحة وقول عائشة رضى الله عنها مافقد جسد محمد ليلة المعراج او عروجه بجسده مع روحه ايضا من بيت ام هانئ اخت على رضى الله عنه كما فى رواية واول الجمهور قولهما ان المراد بالرؤيا الرؤيا بالعين وبعدم فقد جسده عدم فقده عن روحه بل كان بمجموعهما لما ان المعراج فى المنام بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة قد انكروه غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك والعياذ بالله * وبالجملة المعراج خاص بنبينا عليه السلام ومن اعظم معجزاته عليه السلام والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ودينه ناسخ الاديان أجمعها * ولم يكن نسخها جهلا لديان﴾

واقول والمراد بدينه عليه السلام جميع الاحكام الشرعية الالهية والنبوية والاجتهادية وبالاديان جميع الاحكام الشرعية ايضا كذلك من قبل الانبياء عليهم السلام والمراد بنسخها بيان مدة بعض احكامها الشرعية وانتهاء المصالح المنوطة بها وفيها لوجود المصالح المنوطة بالناسخ فيها كما قال الله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها * ولم يكن نسخها جهلا لديان اى لله الذى وضع الاديان كلها دفع لما توهم ان النسخ يقتضى الجهل ان لم يعلم فوات المصلحة المنوطة بالمنسوخ والبداء ان علم فواتها

المفعول اى وقوعه كان مكررا وضمير دفعوا راجع الى اهل الحديث الدال عليهم البيت السابق وضميربه راجع الى الوقوع واراد بالتعارض مطلق التدافع والتنافى وبين الحديثين وهو التعارض الظاهرى وكلمة ما موصولة وجملة دل صلتها والعائد محذوف والالف واللام فى الحديثان للعهد والتقدير تعارض ما دل عليه الحديثان المعهودان بين اهل الحديث وذلك الحديثان حديث ابن صعصعة وحديث أبى ذر رضى الله تعالى عنهما اه

ولاجهل فيه للحكيم الديان بل للمتدين بما سوى ذلك من الاديان قال ﴿ وربما نص لكن مارووا حسدا * بنسخ توراته موسى ابن عمران ﴾ اقول هذا جواب عما يتوهم من ان دين موسى عليه السلام لوكان مما ينسخ لوجب النص به وتعليمه لاصحابه * والجواب المنع بان التنصيص بنسخ الاديان لا يجب على الانبياء اذ ربما يفضى ذلك الى قلق واضطراب فى عقايد الامم اويكتفى فى ذلك ﴿ ٨٩ ﴾ بدلالة الحال كما فى مواعدة موسى عليه السلام ثلثين ليلة اولا ثم امره باتمامها بعشر بعدها ولو سلم فيجوز ان يقع النص عن ابن عمران لكنهم يخفون ذلك حسدا من عند انفسهم كما اشار اليه المحقق قال ﴿ الانبياء بريئون اتفاقا عن * كفر وكذب وعن فسق باعلان ﴾ اقول ذهبت الازارقة من الخوارج الى جواز صدور الذنب عن الانبياء فلزمهم تجويز الكفر عليهم بناء على ان كل ذنب كفر عندهم بل قالوا بجواز بعثة نبى وان علم الله كفره بعد البعثة وقالت الشيعة بجواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك ورده صاحب المواقف بانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بذلك وقت الدعوة وتبعه الشارح الفاضل قائلا وايضا ماذكروه منقوض بدعوة ابراهيم

ولكن رأى رعايتها اولا ثم اهملها ثانيا لا لسبب وهذا التوهم شاع بين اليهود حتى ما جوزوا النسخ على حكم التوراة ولا على شريعة ومن ثمت زعموا انه لوجاز النسخ لوجب النص على نبينا موسى عليه السلام به ليتبع محمد فى دينه وقد اجبنا بأنه لا يجب عليه النص اذ ربما يفضى الى قلق واضطراب فى عقائد الامة وبأنه جاز ان نص لبعض الامة فلا يعلمون ذلك حسدا من عند انفسهم لأمة محمد بعده كما هو شأن احبار اليهود المحرفين وكذا الحال فى كل نبى وامته ويشير المصنف الى الجواب الثانى فتبصر والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وربما نص لكن مارووا حسدا * بنسخ توراته موسى ابن عمران ﴾

واقول والمعنى ونصا قليلا نص لامته بحسب الاحتمال وفاعله موسى بن عمران وبنسخ مفعول نص مضاف الى توراته وانما خص موسى ونسخ توراته ردا لليهود القائلين بالاستحالة بخلاف النصارى فانهم يجوزونه فى ذاته ولا يدعون الاستحالة مثلهم فهم احق بالرد عليهم والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ الانبياء بريئون اتفاقا عن * كفر وكذب وعن فسق باعلان ﴾

واقول واعلم ان الانبياء عليهم السلام معصومون قبل النبوة وبعدها اتفاقا عن كفر

﴿ قوله وربما نص الخ ﴾ الواو لعطف جملة على جملة ونظير هذا قدم مرارا ورب حرف خافض يختص بالنكرة ويشدد ويخفف وتدخل عليه ما وهى كافة تكفه عن عمل الجر فتجوز دخوله على الفعل وحقه ان يدخل على الماضى واما قوله تعالى ربما يود الذين كفروا فلان المترقب فى اخبار الله تعالى كالماضى فى تحققه وقوله نص فعل ماض فاعله قوله الآتى موسى بن عمران وما وقع بينهما جملة معترضة سيقت لدفع السؤال وسيأتى تقريره ومن جعل فى نص ضميرا راجعا الى موسى عليه السلام اوالى الله تعالى فقد غلط فتأمل وضمير رووا راجع الى اصحاب موسى عليه السلام وقوله بنسخ توراته تركيب اضافى متعلق بنص والنسخ مصدر المبنى للمفعول بحذف مضافين اى بمنسوخية بعض احكام توارته والضمير المجرور راجع الى موسى ابن عمران اه

وموسى عليهما السلام فى زمن ﴿ ٢١ شرح نونية ﴾ نمرود وفرعون لشدة خوف الهلاك فيه وانت خبير بان ماذكروه انما يفضى الى جواز اخفاء الدعوة بالكلية لا وجوبه ووقوعه فلا ينافيه وقوعها عن موسى وابراهيم عليهما السلام عند شدة الخوف * واما صدور الكذب عنهم فى دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ والارشاد الى المصالح والاحكام الدينية فالا كثرون على امتناعه مطلقا والا لورد نقضا على دلالة المعجزات وجوزه القاضى

ابوبكر فيما اذا كان على سبيل السهو والنسيان فان المعجزات انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له واما مايقع منه سهوا ونسيانا فلا دلالة لها على صدقه فيه اصلا فلا نقض به قطعا او اراد بالفسق غير ماسبق وماسيأتى من الصغائر لما اشتهر فيما بينهم وهو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة والا لكان ذكرها فيما بعد تكرارا* وذهب اكثر المعتزلة الى جواز صدور ذلك مطلقا ووافقهم منا امام الحرمين وقال الجبائى منهم انما يجوز صدور الصغائر عنهم اذا كان على سبيل السهو او الخطأ فى التأويل وقال اكثر الاصحاب بل على سبيل السهو والنسيان فقط اذا تمهد هذا عندك عرفت ان الاولى حذف قيد الاتفاق من البين بل ترك قيد الاعلان ايضا لايهامه بجواز صدور الفسق عنهم اذا كان بطريق الاخفاء وكان المحقق لم يعتد بالمخالف فى عدم جواز الكفر عليهم وجعل قيد الاعلان متعلقا به ايضا ردا لما ذهب اليه الشيعة من جواز الكفر عليهم بالاعلان تقية فتدبر قال ﴿وعن كبائر ﴿٩٠﴾ عمدا عند اكثرنا* وخسة مثل تطفيف باوزان﴾ اقول ذهبت الحشوية الى جواز صدور الكبائر عن الانبياء عمدا ومنعه الجمهور من المحققين ثم اختلفوا فذهبت الاشاعرة الى ان ذلك مستفاد من الشرع اذ لادلالة للمعجزات عليه وقالت المعتزلة صدور الكبائر عنهم عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاطهم رتبة فى اعين الناس وذلك يؤدى الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لاوامرهم ويلزم منه فسادات لاتحصى فيجب على الله زجرهم عنها اصلاحا لعباده واما صدورها عنهم على سبيل السهو والنسيان فالاكثرون على جوازه والمختار امتناعه ايضا وقد اتفقوا على امتناع صدور مايدل على الخسة (لهم) ودناءة الهمة منهم سواء كان عمدا او على سبيل السهو والنسيان كسرقة لقمة او حبة او تطفيف اى نقص بالمكائيل والاوزان هذا كله فيما بعد الوحى والاتصاف بالنبوة واما قبله فالجمهور من اصحابنا على انه لايمتنع عنهم كبيرة فضلا عن صغيرة اذ لادلالة للمعجزات على انتفائها عنهم قبله ولا سمع ايضا يدل عليه* وذهب اكثر المعتزلة الى امتناعها عنهم حينئذ ايضا لادائها الى النفرة الموجبة لفوات مصلحة البعثة ومنهم من قال بامتناع ماينفر الطباع عنهم سواء كان صادرا عنهم او عن اصولهم* وقالت الروافض لايجوز على الانبياء ذنب اصلا سواء كان كبيرة او صغيرة لاعمدا ولاسهوا ولاخطأ فى التأويل بعد الوحى وقبله ايضا لنا قوله تعالى حكاية عن ابليس على سبيل التصديق

وعن كذب وعن فسق اى عن فاحشة توجب النفرة العظيمة ودناءة الهمة وتعمل فى ملأ الناس عادة كما هو عادة الفساق فالقيد باعلان لبيان العادة مع رعاية الفاصلة لا للاحتراز عن الاخفاء كما فى قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولذا قبح هذه الثلاثة فى جميع الاديان اشد القبح فلله در المصنف فى عطف الثالث على الاولين وتنزيه الانبياء عنه مطلقا ومن ثمت قال جمهور اهل السنة انهم معصومون فى الحالين عن الكبيرة المنفرة كالزنا واللواطة ولو من آبائهم وامهاتهم كما قال عليه السلام لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات والله اعلم قال المصنف رحمه الله

﴿وعن كبائر عمدا عند اكثرنا * وخسة مثل تطفيف بأوزان﴾

قال جمهور اهل السنة ايضا انهم معصومون فى الحالين ايضا عن تعمد الكبائر وعن صغيرة خسيسة منفرة مثل تطفيف حبة وسرقة لقمة واما صدور الكبيرة الغير المنفرة سهوا بعد النبوة فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما صدور الصغائر الغير المنفرة بعدها فجوزه الجمهور عمدا وسهوا واما قبل النبوة فالكبائر لاتجوز عمدا عند الجمهور فضلا عن تعمد الصغائر هذا مذهب علماء اهل السنة كما يدل عليه ظواهر النصوص القرآنية كذا فى المواقف وشرحه* وقد زعم جمهور المعتزلة انه يمتنع صدور الكبائر عنهم بعد النبوة ويجوز صدورها قبلها* وزعم جمهور الشيعة والروافض انه لايجوز عليهم ذنب اصلا لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا لا قبل النبوة ولا بعدها وهذا كما ترى يرى انه تعظيم لهم ولذا اشتهر بين الجهلة المتصوحلة زعما منهم انه هو التعظيم

لاغوينهم أجمعين الاعبادك منهم المخلصين مع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فانه يدل على ان بعضا من العباد لم يغوهم ابليس

عليه اللعنة ولم يتبعوه قط وهم الانبياء والا لكان غيرهم افضل عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وانه باطل بالاجماع ثم ان صدور ماعدا من الصغائر صغائر الخسة عنهم على سبيل السهو والنسيان مما لاينكر اجماعا فيكون خارجا وبقيت الآيات فيما سوى ذلك على العموم * فان قلت لايعد المرأ من الذين اغواهم ابليس واتبعوه بمجرد ارتكاب كبيرة على سبيل السهو او صغيرة وان كان بطريق العمد ولوسلم فاللازم من ذلك عصمة بعضهم والكلام في الكل * قلنا صدور الذنب عنهم انما هو بوسوسته واضلاله ولا للاغواء والاتباع سوى ذلك واذا ثبت عصمة بعضهم ففيه عصمة البعض الآخر لعدم القائل بالفصل قال ﴿ يأوول القصص الحاكى لذنبهم * بانه قبل وحى او بنسيان ﴾ اقول لما احتج الخصم على ماذهب اليه بقصص الانبياء التى نقلت فى القرآن والاحاديث والاخبار فانها تشعر بصدور الذنب عنهم حال النبوة اشار المحقق الى الجواب اجمالا بان مانقل منها بطريق التواتر ولم يكن له محمل آخر يحمل على انه كان قبل البعثة او من الصغائر الصادرة عنهم بطريق السهو

لهم لاماقال جماهير فحول علماء الاسلام مطابقا للنصوص موافقا للعقول رضى الله عنهم وارضاهم كذا فى المواقف وشرحه وعامة كتب الكلام والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ يؤول القصص الحاكى لذنبهم * بأنه قبل وحى او بنسيان ﴾

واقول لما احتج بعض الفرق الضالة اعنى الحشوية القائلين بجواز تعمد الكبائر عليهم بعد النبوة وبعض الاشاعرة والمعتزلة القائلون بجواز الكبائر عليهم بعدها سهوا ببعض قصص الانبياء عليهم السلام الثابت بالآيات والاحاديث كما فى قصة آدم عليه السلام وفى قصة موسى عليه السلام وفى قصة نبينا محمد عليه السلام كما قال الله تعالى ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر الى غير ذلك اراد الجواب عن حججهم فقال * يؤول القصص الحاكى لذنبهم وانما يؤول لان ظاهره التصريح بالذنب على مالايخفى ولهذا اعترض على الشيعة والروافض فى تنزيههم الكلى المخالف لظواهر النصوص بدون صوارف قطعية على مالايخفى * بأنه قبل وحى او بنسيان بعده * واعلم ان جماهير فحول علماء الاسلام من علماء الكلام قالوا ان ماورد من القصص الحاكى لذنبهم ان كان بطريق الآحاد ولو صحيحة كما فى الكتب الستة فمردود بحسب الظاهر لان نسبة الرواة الى الخطأ اهون من نسبة الانبياء الى الذنب وان جاز ان نؤوله بماسيأتى وان كان بطريق التواتر كما فى الآيات القرآنية والاحاديث المتواترة ففيه اربعة تأويلات مرتبة * الاول ان كان له محمل آخر نحمله عليه ونصرفه عن ظاهره فنقول المراد ليغفر لامتك ماتقدم من ذنوبهم وماتأخر لكثرة دلائل العصمة وقوتها * والثانى انه ان لم يكن له محمل آخر كما فى قوله تعالى لموسى عليه السلام وقتلت نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا نقول انه قبل الوحى بنوع من الخطأ فانه عليه السلام اراد دفعه فضربه بسلة قوية فأفضت الى الهلاك وكان فى مصر قبل النبوة وايضا الظاهر انها صغيرة لا كبيرة * والثالث انه

﴿ قوله يؤول ﴾ بالبناء للمفعول من التأويل وهو صرف الكلام الى بعض محتملاته بدليل دعا اليه اصله من الاول وهو الرجوع او الانصراف والقصص مصدر قولك قصصت الحديث اقصه قصا وقصصا والحاكى صفة القصص بمعنى المنبئ والمشعر بذنبهم والباء فى قوله بانه متعلق بقوله يؤول بحذف المضاف والضمير راجع الى الذنب اى بان صدور الذنب كان قبل وحيهم وقوله او بنسيان عطف على قوله بانه اى يؤول بان صدوره كان بطريق النسيان اه

والنسيان* فان قيل كيف يكون الصغيرة الصادرة عنهم على هذا لوجه ظلما ويستغفر عليها* اجيب بان ذلك لعظمه منهم او لقصدهم بذلك هضم انفسهم ومن اراد الوقوف على الجواب التفصيلي فليرجع الى المطولات والكتب المؤلفة لدفع المطاعن عن الانبياء قال ﴿وللنبين رجحان على ملك* تعليم علم وتكريم يدلان﴾ اقول ذكر فى المواقف انه لانزاع فى ان الانبياء افضل من الملائكة السفلية الارضية وانما النزاع فى الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل منهم ايضا وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبدالله الحليمى والقاضى ابوبكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة * لنا وجوه *الاول انهم امروا بالسجود لآدم سجود تعظيم وتكريم كما يدل عليه قول ابليس ارأيتك هذا الذى كرمت على وانا خير منه والذى يقتضيه العقل والحكمة ﴿٩٢﴾ هو الامر بتعظيم المفضول للافضل لاعكسه ويرد عليه انه انما يدل على كونه افضل منهم فى وجه فى وقت والمدعى كونه افضل منهم مطلقا فى كل الاوقات* والثانى ما اشار اليه المحقق اولا وهو ان الله تعالى علم آدم عليه السلام من الاسماء مالم يعلمها الملائكة والعالم افضل من غيره لقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقوله قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ويرد عليه ان فيهم من هو عالم بجميع الشرايع النبوة لكونه واسطة فيما بين الله وانبيائه بل بشرايع الملكوت وتكاليفهم ايضا فلا يعارضه علم آدم عليه السلام بالاسماء فى وقت السؤال كيف وقد علموا ذلك ايضا فيما بعد* فان قلت فهو معلم والملائكة متعلمون والمعلم افضل من المتعلم *قلت لانزاع فى انه افضل منهم من هذا الوجه وانما النزاع فى الافضلية من كل الوجوه* والثالث ما اشار اليه ثانيا وهو قوله تعالى ولقد كرمنا بنى آدم فان التكريم المطلق لواحد من الاجناس يدل على افضلية من غيره *فان قلت التكريم لايوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل الذى هو الملك اجماعا على انه قد وصفهم فى كلامه ايضا بانهم عباد مكرمون* قلت صيغة التفعيل للتكثير والمبالغة فالمعنى كرمنا بنى آدم زيادة تكريم وفضلناهم على كثير ممن خلقنا زيادة تفضيل فيفهم منه افضليتهم على قليل من مخلوقاته وهو الملائكة الكرام فى الجملة* فان قلت الآية انما تدل على ان جنس البشر افضل من جنس الملك فيفهم منها كون جميع

بعد الوحى بسهو اونسيان* والرابع انه من قبيل ترك الاولى والزلة وانما سماه الله تعالى ذنبا تعظيما لمقامهم ومبالغة فى تثبيتهم على ما كانوا عليه من العصمة والتعظيم لامر الله ونهيه ومن ثمت قالوا حسنات الابرار سيآت المقربين والمخلصون على خطر عظيم كذا فى المواقف وشرحه* ثم اعلم ايضا ان الانبياء عليهم السلام معصومون وبريئون عن العيوب المنفرة كالعمى والجذام والبرص وعن جميع الاخلاق الذميمة كالكبر والرياء والحسد والحقد والغضب بمعنى التهور اوالجبن لابمعنى الشجاعة ونحوها* وبالجملة فهم بريئون عن جميع النقائص البشرية ومتصفون بجميع الكمالات الانسانية صلوات الله وسلامه عليهم وعلى آلهم واصحابهم اجمعين والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وللنبيين رجحان على ملك * تعليم علم وتكريم يدلان ﴾

واقول واعلم انه قال فى المواقف انه لانزاع فى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة الارضية وانما النزاع بيننا وبين المعتزلة والفلاسفة فى الملائكة العلوية السماوية

﴿ قوله وللنبيين ﴾ خبر مقدم ورجحان مبتدأ مؤخر وأراد بالرجحان الاكثرية ثوابا وعملا وكرامة عند الله تعالى وملك اصله مالك بتقديم الهمزة ثم قلب قلب مكان فصار ملأك ثم حذفت الهمزة لكثرة الاستعمال فيكون من الالوكة وهى الرسالة وقوله تعليم علم مصدر مضاف الى مفعوله اى تعليم الانبياء على الملائكة وهو مبتدأ وتكريم بالرفع عطف عليه وتنوينه عوض عن المضاف اليه اى تكريم الله اياهم وجملة يدلان خبر المبتدأ اى هما يدلان على ذلك الرجحان اه

افراد ذلك افضل من جميع افراد هذا والمدعى كون الانبياء افضل منهم فقط* قلت ممنوع اذقد خرج منها غير الانبياء من افراد البشر للادلة الدالة على ان خواص الملك افضل منهم فبقيت معمولة فيمن عداهم من الانبياء فليتدبر* الرابع ان للبشر عوائق عن العبادات من الشهوة والغضب والحرص والوهم والخيال وحاجاته الشاغلة لاوقاته ولاشئ من ذلك يوجد فى الملائكة فالعبادة معها تكون داخل فى الاخلاص واشق فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها لقوله عليه السلام افضل الاعمال احزها* ورد بان المعنى ما كان فيه زيادة مشقة من الاعمال الصادرة عن واحد فانه افضل من الصادر عن ذلك من غير مشقة زائدة اذ لادليل على العموم فى الاشخاص فضلا عن الاجناس وكيف لا والعموم يقتضى ان يكون العوام افضل من الانبياء والملائكة ايضا اذ لاشك ان تلك الصفات العائقة ازيد فيهم فيكون عبادتهم افضل وثوابهم عليها اكثر ولوسلم ذلك فى الاشخاص فلانسلم فى الاجناس كيف وتلك الصفات هى الحجب القوية عن تجلى انوار الله تعالى والعبادات انما هى وسائل الى نقض اثارها وقمع دواعيها ليتوصل الى الاقتباس من الانوار الربانية على ماشار اليه ﴿٩٣﴾ الخليل صلوات الله عليه بقوله ارنى كيف تحى الموتى الآية* وتحقيقه ان الانسان جامع بين ماللملك من العقل الذى لاشهوة له وبين ماللبهيمة من الطبيعة الحيوانية التى لها شهوة وغضب وغير ذلك فمن غلب عليهم الطبيعة الحيوانية واستولى اثارها فاؤلئك كالانعام بل اضل سبيلا لتضييعهم بالكلية مايقتضيه العقل من العلوم والحكم والقوة العقلية حينئذ بمنزلة الميت لااثر لها ولهذا قدعبر عنهم الخليل بالموتى ومن سخرها القوة العقلية بحيث صارت منقادة لها متى شائت بضرب من المجاهدة وانواع العبادات اولصفاء فى جوهره فاؤلئك هم الذين يحيون بحياة الله ومشاهدة جماله وجلاله ثم ان مقتضى هذا التركيب ان لاتنمحى تلك الصفات بالكلية بل يبقى لها اثر فى الجملة على ماشار اليه عليه السلام بقوله انه امر الخليل بذبح تلك الطيور وابقاء رأسها عنده ولعل الله ايضا يشير اليه بقوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزأ اى ضع على كل عنصر من العناصر الاربعة التى هى اركان البدن شيئا منها ولهذا قال عليه السلام انه ليغان على قلبى وانى استغفر الله فى اليوم والليلة سبعين مرة ولما كان تجرد الملائكة عنها بحسب فطرتهم لم يتصدر هناك حجاب مانع اصلا فيستغرقون دائما فى الانوار الربانية ويسبحون الليل والنهار ولايفترون ومن ههنا ظهر فساد ماقيل ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهايم وذلك يقتضى ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة* واحتج المخالف بوجوه* منها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله ولا الملائكة المقربون فانه يقتضى ان يكون الملائكة افضل من المسيح لغة وعرفا فكذا من غيره اذ لاقائل بالفصل* والجواب ما حققه الامام فى الاربعين من ان الفضل المختلف فيه فى هذه المسئلة هو كثرة الثواب وهى لاتحصل الا بنهاية التواضع

فقال اكثر اصحابنا الانبياء عليهم السلام افضل منهم اى اكثر ثوابا اى اعلى درجة فى الجنة ومرتبة عندالله تعالى لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة الآية فان الظاهر البين ان القصد به تفضيل آدم عليه السلام على الملائكة بتعليم الاسماء له دونهم وبيان زيادة علمه وشرفه عليهم به لقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون ولان الله تعالى امر الملائكة بالسجود له عليه السلام على وجه التكريم والتعظيم له ومقتضى الحكمة والعقل ان يؤمر الادنى بالسجود للاعلى على مالايخفى وهذان ماشار اليهما المصنف بقوله * تعليم علم وتكريم يدلان ولقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولان الانبياء عليهم السلام حصلوا الفضائل والفواضل العلمية والعملية على وجه اتم واجتهادهم تقربا لله تعالى فقط مع وجود العوائق الدنيوية والموانع البشرية ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات لله تعالى مع ذلك اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل بالضرورة

والخضوع وكون العبد بنهاية التواضع لله تعالى لايلايم صيرورته مستنكفا عن عبودية الله تعالى بل يناقضها وينافيها فامتنع ان يكون المراد من الآية هذا المعنى واما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والقوة الكاملة فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه بهذا القدر من العبودية الى الالوهية فقال الله تعالى ان عيسى لايستنكف بسبب هذه القدرة من عبوديتي ولا الملائكة المقربون الذينهم فوقه فى القدرة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارض كما لايخفى فالآية انما تدل على ان الملك افضل من البشر فى الشدة والقوة والقدرة والبطش والكلام انما هو فى الافضلية بمعنى كثرة الثواب وقد يقال الداعى الى تسميتهم المسيح آلها انما هو حصوله من غير اب وهذا المعنى اقوى فى الملك لحصوله بلا اب وام ايضا مع انهم لايستنكفون عن عبودية الله فضلا عن عيسى عليه السلام وبذلك ظهر بطلان استدلالهم على ذلك بان الملائكة قوية على تغيير الاجسام وتقليب الاجرام لايستثقلون حمل الاثقال ولايستصعبون نقل الجبال والرياح تهيب بتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والزلازل تكون بقوتها والآثار العلوية تحدث بمعونتها كما نطق به الكتاب الكريم والقرآن العظيم حيث قال فالمقسمات امرا والمدبرات امرا وكذا استدلالهم بقوله تعالى ومن عنده لايستكبرون ﴿٩٤﴾ عن عبادته ووجه الاستدلال ان الله تعالى احتج بعدم استكبار الملائكة عن عبادته على ان البشر يجب ان لايستكبروا عنها فلو كان البشر افضل منها لما تم هذه الاحتجاج فان السلاطين اذا ارادوا تقرير وجوب طاعاتهم على رعيتهم يقولون الملوك لايستكبرون عن طاعتي فكيف هؤلاء المساكين

على ما تدل عليه النصوص القرآنية والاحاديث النبوية * ثم اعلم ان رسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر من المؤمنين الصالحين ولو فى الجملة وخاصة البشر افضل من خاصة الملائكة وعامة البشر كذلك افضل من عامة الملائكة بالقياس الى هذه الادلة * وبالجملة هذه المسائل ظنية وهذه الدلائل دالة على ما قلنا بحسب الظاهر بدون صوارف قطعية عنها هذا وقد تكلف المعتزلة والفلاسفة شبهات وهمية وتشكيكات جهلية * واجاب عنها جهابذة علماء الكلام فى المطولات كالمواقف والمقاصد وشرحيهما فالعجب من الخيالى انه ظن ان هذه المسئلة يقينية وان ادلتها براهين قطعية فأورد منوعا بعيدة واعتراضات عجيبة واطال بما لاطائل تحته سوى توهين عقائد الضعفاء وتوسيع مطاعن السفهاء فتبصر ولا تغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

(قال)

واما استدلالهم بالعندية فضعيف ايضا لورود مثله فى حق البشر قال الله تعالى فى مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال عليه السلام حكاية عنه انا عند المنكسرة قلوبهم بل هو اقوى كما لايخفى * ومنها ان من الملائكة من هو رسول الى الانبياء والرسول افضل من امته * ورد بان السلطان قد يرسل واحدا الى جمع عظيم ليكون متوليا لامورهم وحاكما عليهم فذلك الشخص يكون افضل منهم واما اذا ارسل شخصا واحدا الى واحد للاعلام كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره فالظاهر ان المرسل اليه اجل منه قدرا واعلى مرتبة والرسول كواحد من خدامه * ومنها قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لايتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا فان المقصود من شرح هذه الواقعة بيان عظمته على وجه ابلغ ولو كان فى الخلق طائفة قيامهم بين يدى الله تعالى وتضرعهم فى حضرته اقوى فى الانبياء عن عظمته وكبريائه من الملائكة لكان ذكرهم فى مثل هذا المقام اولى وقد مر منا ما يمكن التفصى عن مثله فتذكر * ثم الانصاف ان الافضلية بمعنى زيادة القدرة والقوة والبطش ظاهرة فى الملائكة واما الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله فعلمها عنده ولا طريق لنا الى الجزم بها فليتدبر قال

﴿ وللولى كرامات كما نقلت * عن آصف وابى الدردا وسلمان ﴾

واقول الولى فى اللغة المحب والناصر والقريب والمعتق والمعتق والمتولى للامر اى المتصرف فيه كيف يشاء كسبا او خلقا وفى الشرع هو العالم العامل العارف بالله تعالى وصفاته حسبما امكن وسائر الضروريات الدينية كذلك بالضرورة او بالاستدلال المواظب على الطاعات المجتنب عن السيآت المعرض عن الانهماك فى الشهوات المباحة واللذات وقد يصدر من قبله خوارق العادات اكراما له من الله تعالى والدلائل الدالة على وقوعها كثيرة جدا بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر قطعا كقصة عزير ومريم وآصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام واصحاب الكهف وقصة ماوقع من ابى الدرداء وسلمان حيث سمعت قصعة عندهما وسمعا تسبيحها * وبالجملة لايصح انكارها بوجه الا جهلا بالضروريات اوعنادا بالمحكمات كما انكرها المعتزلة بذلك وتمسكوا فى ذلك بشبهات وهمية اقواها انها لو وقعت لاشتبهت بالمعجزة فلم تميز النبى عن الولى * ورد بانها تميز عن المعجزة لوجوب مقارنة الدعوى والتحدى فى المعجزة دون الكرامة وبأنه لانبى بعد نبينا فلا اشتباه فى هذا الوقت واشتهر ايضا فى الجواب ان كرامات الولى معجزة لنبيه ولايخفى انه لايصح على الحقيقة بدون التأويل كما يقال الارهاصات معجزة للنبى قبل النبوة فان المعجزة شرطها مقارنتها لدعوى النبوة وتحدى الامة بخلاف الكرامة والارهاصات فتكون التسمية لهما بالمعجزة على طريق التشبيه فلاتغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وصد سارية الفاروق عن جبل * والبعد بينهما فى القدر شهران ﴾

واقول وصد سارية الفاروق بجر صد عطف على قوله كما نقلت اى وكصد عمر الفاروق لسارية بفتح سارية لكونه غير منصرف للعلمية والتأنيث ورفع الفاروق لكونه فاعل صد المضاف الى مفعوله * وعن جبل متعلق بصد * والبعد بينهما اى بين عمر الفاروق رضى الله عنه وبين سارية فى القدر شهران اى مسافه شهرين اذ قد روى ان عمر الفاروق رضى الله عنه ارسل فى عهد خلافته سارية رضى الله عنهما مع جماعة من الصحابة الى نهاوند قريب من ديار بكر بينهما مدة شهرين فمكث سارية زمانا ولم يظهر فيه خبر فكان عمر رضى الله عنه فى تشويش وكان يخطب على المنبر فى المدينة فجاء ذلك بعقله فنظر رضى الله عنه الى جانب نهاوند فرأى ان سارية رضى الله عنه مع جيشه تحت الجبل والعدو يطلعون على الجبل فنادى على المنبر يا سارية الجبل الجبل فسمع سارية نداءه فطلع مع جيشه على الجبل فغلبوا العدو فكان كرامة لهما اى كرامة وكجريان النيل بكتاب عمر رضى الله عنه اذ قد روى

اقول ذهبت الجمهور منا وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى ثبوت الكرامات للاولياء وانكرها اكثر المعتزلة ووافقهم الاستاد والحليمى منا الناقصة اصحاب الكهف ومريم وآصف وابى الدرداء وسلمان ورؤية عمر رضى الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال ياسارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وهذا معنى قوله

﴿ وصد سارية الفاروق عن جبل * والبعد بينهما فى القدر شهران ﴾

اقول واحتج المخالف بانها لاتميز عن المعجزة فينسد باب اثبات النبوة واما القصص المذكورة فبعضها ارهاص لنبى بعدها وبعضها معجزة لنبى معها او قبلها ورد بانها تميز عن المعجزات بوجوب مقارنة الدعوى والتحدى فى المعجزة ولايجب شئ من ذلك فى الكرامة وبهذا ظهر بطلان جعلها معجزة لنبى قبلها وسياق تلك القصص يشهد على انها لم تكن لتصديق الانبياء فكيف تكون معجزة لهم على ان ذلك لو صح لبطل كثير من المعجزات قال

﴿فضل النبي جلي بل نبوته * فاقت ولايته في قول اخوان﴾ اقول فضل نبينا عليه السلام على سائر الانبياء ظاهر لانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الباهرة باقية على الدوام الى يوم القيام وشريعته ناسخة لجميع الشرائع والاحكام وشهادته قائمة في القيمة على كافة البشر وشفاعته ﴿٩٦﴾ عامة لهم يوم المحشر على مادلت عليه الآيات والاحاديث واما قوله عليه السلام لاتخيروني على موسى بن عمران وماينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس فعلى سبيل التواضع منه كيف وقد قال عليه السلام انا اكرم الاولين والآخرين وانا سيد اولاد آدم ولافخر واما الافضل بعد محمد عليه السلام من الانبياء ففيه خلاف وتفصيله مذكور في شرح المقاصد وكلمة بل في قوله بل نبوته للترقي والمعنى ان فضل النبي جلي على الولي لكونه مشرفا بالوحي ومشاهدة الملك ولكونه مبعوثا لصلاح العالم ونظام امر المعاش والمعاد بل نبوته حال كونها فائقة على ولايته ايضا جلية ويحتمل ان يكون نبوته مبتدأ وقوله فاقت خبرها والجملة معطوفة على ماقبلها فالمعنى حينئذ ان فضل النبي على الولي الذي لانبوة له وتفوقه منه امر ظاهر بل مرتبة النبوة فائقة على مرتبة (لامجرد) الولاية التي كانت معها وعلى التقديرين يكون اشارة الى الرد على من زعم ان مرتبة الولاية مطلقا قد تكون افضل من مرتبة النبوة وعلى من زعم ان مرتبة ولايته افضل من مرتبة نبوته ويمكن ان يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت

ايضا ان النيل كان لايزيد ولايجري على معتاده الا اذا رموه بنتا مزينة فكتب عمر رضي الله عنه في عهد خلافته الى وكيله في مصر عمرو بن العاص هكذا اكتب هذا وارمه في النيل وهو انك ان كنت تزيد وتجري بأمر الله تعالى فزد واجر والا فلا نحتاج اليك ففعل عمرو بن العاص فزاد وجرى الآن وبعده الى يوم القيامة ونحو ذلك كما سيجيء من احواله الخارقة والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

﴿فضل النبي جلي بل نبوته * فاقت ولايته في قول اخوان﴾

واقول معناه ان فضل كل نبي عليه السلام على كل ولي بمعنى اكثرية الفضائل والفواضل في الدنيا واكثرية الثواب والقرب من الله تعالى في الآخرة واضح بين كالشمس لمن تدين بالشريعة الحقة وعلم حقيقة النبي والولي ومالهما من الفضائل والفواضل وما يترتب على ذلك من المراتب الدنيوية والسعادة الاخروية فان النبي عليه السلام مشرف بالوحي وزيادة القرب من الله تعالى ومشاهدة الملك وغاية الخلوص ونهاية التوجه الى الله تعالى ومبعوث لصلاح العالم ونظام المعاد والمعاش ومأمون العاقبة ومكمل بزيادة الكمالات العلمية والعملة ومكرم عند الله تعالى بزيادة الثواب والقرب من الله تعالى كما يدل على جميع ذلك النصوص القرآنية والاحاديث النبوية * ولما زعم غالب جمهور الكرامية الملاحدة ان مرتبة الولاية افضل من مرتبة النبوة رده بقوله * فضل النبي جلي اى على فضل الولي عند آحاد المسلمين فكيف عند العلماء المحققين * ولما زعم بعض المخالفين من الفرق الضالة ان ولاية كل نبي افضل من نبوة نفسه بناء على ان ولايته معاملة مع الله بالعبادة ونبوته معاملة مع الناس بتبليغ الاحكام اليهم اشار الى رده ايضا بقوله * بل نبوته فاقت ولايته في الفضل والشرف في الدنيا والآخرة * في قول اخوان اى عند علماء اهل السنة لما عرفت آنفا فان الحق ان النبوة مرتبة عظيمة جامعة لجامع الكمالات العظيمة والمراتب الشريفة الدنيوية والاخروية

﴿قوله نبوته﴾ مبتدأ والضمير المجرور راجع الى النبي وفاقت اى علت من قولهم فاق الرجل اصحابه اى علاهم بالشرف خبر المبتدأ وولايته مفعول فاقت وضميره راجع الى النبي قال المولى الخيال ويمكن ان يكون خبر نبوته محذوفا وفاعل فاقت لفظ ولايته والمعنى ان فضل النبي جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فائقة عليها اه

هو ولايته والمعنى ان افضل النبي جلي بل نبوته ايضا جلية حال كون ولايته فائقة عليها فهو اشارة منه الى مانقل عن بعض العارفين من ان مرتبة ولاية النبي عليه السلام افضل من مرتبة نبوته وعليك الاختيار ثم الاختيار قال

﴿ وافضل الناس بعد الانبياء ابو * بكر لتصديقه من قبل اقران ﴾ اقول ذهب اهل السنة وجماعة من قدماء المعتزلة الى ان افضل الناس ابو بكر وذهب الشيعة الى ان الافضل هو علي بن ابي طالب ووافقهم المتأخرون من اهل الاعتزال * واحتج الاصحاب على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والامارات * اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى ومالاحد عنده من نعمة تجزى فان المراد به اما ابو بكر او علي اذلا ثالث يراد بالاتفاق لكن قوله تعالى ومالاحد عنده من نعمة تجزى يمنع ارادة الثاني لما ان ﴿ ٩٧ ﴾ للنبي عليه السلام على علي بن ابي طالب من نعمة التربية فتعين الاول كما ذهب اليه كثير من المفسرين * واما السنة فقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ماطلعت الشمس ولاغربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر * واما الاثر فما روى عن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي افضل امة النبي عليه السلام بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم * واما الامارة فما تواتر في ايام ابي بكر من تألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام (١٣ شرح نونية) وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع ان لهم قوة كاملة وشوكة شكيمة واموالا وافرة واستدل المحقق على افضلية ابي بكر بتصديق النبي عليه السلام واسلامه قبل الاقران اي جميع الناس على ماعليه الاكثرون وصرح به حسان بن ثابت وانشده على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد ويؤيده قوله عليه السلام اين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف واراد بالاقران من بلغ مرتبة التكليف من الناس فان اسلام علي وان كان اسبق منه كما يدل عليه ماروى عن سلمان الفارسي لعلي رضي الله عنه اولكم ورودا على الحوض اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وعن عبد الله بن حسن كان امير المؤمنين يقول انا اول من صلى واول من آمن بالله وبرسوله ولم يسبقني احد الى الصلاة الا النبي

لا بمجرد تبليغ الاحكام الى الامة كما توهموا * وقد قال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وللخيالي جاي هنا تكلفات باردة كما لا يخفى على المتصلب في الشريعة والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وافضل الناس بعد الانبياء ابو * بكر لتصديقه من قبل اقران ﴾

واقول اعلم انه ذهب علماء اهل السنة قاطبة الى ان افضل جميع الناس بمعنى الاكثرية تقوى في الدنيا وثوابا في الآخرة بعد الانبياء عليهم السلام ابو بكر الصديق رضي الله عنه على خلاف الشيعة وجمهور المعتزلة واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والاثر والامارة * اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى الآية فان هذه الآية نزلت في حق ابي بكر الصديق رضي الله عنه عند جمهور المفسرين فاذا كان اتقى هذه الامة لزم ان يكون اتقى من جميع الامم بالطريق الاولى * واما السنة فقوله عليه السلام لابي الدرداء حين مشى قدامه تمشي امام من هو خير منك والله ماطلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وقوله عليه السلام لووزن ايمان ابي بكر مع ايمان جميع الناس غير الانبياء لرجح ايمانه على ايمانهم وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر * واما الاثر فما روى عن ابن عمر رضي الله عنهما كنا نقول ورسول الله عليه السلام حي افضل الناس ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن علي رضي الله عنه خير

﴿ قوله وافضل الناس ﴾ افضل مبتدأ وابو بكر خبره اي اكثر ثوابا واعلاهم مقاما ابو بكر رضي الله عنه وكان اسمه في الجاهلية عبد الكعبة فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله واسم ابيه ابو قحافة ولقبه النبي عليه السلام بالصديق اه

عليه السلام الى غير ذلك الا انه كان صبيا كما يصرح به الاثر المنقول عنه ابو بكر اسلم حين كونه بالغا عاقلا ولاشك ان ايمان البالغ الصادر عن استدلال افضل من اسلام الصبي ولو سلم بلوغه الا انه ليس بمشتهر فيما بين الناس ولا محترم ولا مقبول القول كالصبي الذي يكون في البيت فلم يحصل بسبب اسلامه قوة وشوكة في الاسلام واما ابو بكر فكان شيخا محترما اجنبيا فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة في الاسلام الا يرى انه لما اسلم اشتغل بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم ببركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مطعون الى غير ذلك فكان ذلك افضل من اسلام علي رضي الله تعالى عنه * واحتج المخالف ايضا بالكتاب والسنة والامارة • اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية فان اراد بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه لانه عليه السلام حين دعى وفد نجران الى المباهلة خرج معه علي والحسن والحسين وفاطمة فقط وهو يقول اذا انا دعوت فآمنوا ولاشك ان من كان ﴿٩٨﴾ بمنزلة نفس النبي يكون افضل * ورد بان المراد بانفسنا نفس النبي عليه السلام وهذا كما يقال دعوت نفسي وقد يقال بل المراد جميع قرابة النبي عليه السلام وخدمه ممن نزل عرفا بمنزلة نفسه عليه السلام وليس بشيء اذ يلزم حينئذ استدراك ذكر الانبياء قبلها * واما السنة فقوله عليه السلام اللهم ايتني باحب خلقك يأكل معي هذا الطير فاتاه علي واكل معه ولاشك ان الاحب الى الله افضل عنده * ورد بانه لايفيد كونه احب الى الله من كل وجه بل من بعض الوجوه ولا كلام فيه * واما الامارة فلما احتج فيه من الكمالات العلمية والعملية ولهذا كان مرجعا في كثير من الوقايع ومسندا لجم غفير من العلماء مع ماله من الشجاعة التامة والقدرة الكاملة ولهذا قال سيد المرسلين لافتى الا علي لاسيف الا ذو الفقار وقال في يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين * والجواب ان اجتماع الكمالات العلمية والعملية لا اختصاص له بعلي بن ابي طالب بل هو متحقق في غيره ايضا • واما حديث الشجاعة والقدرة الكاملة فعلى تقدير اختصاصهما به لايدلان الا على الافضلية بمعنى كثرة الخصال الحميدة فيه والكلام في الافضلية بمعنى كثرة الثواب عند الله تعالى * فان قلت قد تحقق منه بسبب شجاعته وقدرته من الجهاد وضرب الرقاب مالم يوجد في غيره وانه خير من عبادة الثقلين لما مر * قلت يمكن ان يثبت في غيره جهة اخرى لايوجد مثلها فيه فلا يحصل الجزم بافضليته بتحقق ذلك فيه * واعلم ان امثال هذه التأويلات تجري ايضا فيما ذكره الاصحاب فلا يعتمد عليه في مثل هذا الباب فالاولى فيه الاقتصار على الاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين ولانطول بذكره الكتاب قال (وبعده)

الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم الله اعلم • واما الامارة فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من تألف القلوب الكثيرة وتتابع الفتوحات الوفيرة وقهره لكثير من اهل الردة وتطهيره في جزيرة العرب من اهل الشرك والبدعة واجلاء الروم عن الشام وطرد فارس عن حدود سواد الكوفة والعراق هذا * واستدل المصنف على افضليته بتصديقه للنبي عليه السلام قبل الاقران من الرجال البالغين ومن الصحابة الكرام حين سمع دعوى النبوة من غير تلعثم في ذلك ويلزمه كمال محبته وغاية مطاوعته ونهاية • وافقته رضي الله عنه ومجموع ذلك بعد اشتراكه في سائر خصال التقوى مع سائر الصحابة لاسيما مع كمال تقواه يقتضي ذلك ولذا قال عليه السلام اين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني هو وآمن بي وزوجني بنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي في ساعة الخوف والعسرة ولعل المصنف المرحوم اشار الى ذلك * وبالجملة قد وقع اجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الدين على افضلية ابي بكر الصديق ثم عمر رضي الله عنهما فلا وجه لذكر شبه الشيعة وجمهور المعتزلة ههنا لظهور بطلانها ومخالفتها لهذه الدلائل القطعية واجماع الامة والله اعلم * قال المصنف

﴿وبعده عمر الفاروق اذهو فى * اظهار دين رسول خير معوان﴾ اقول ذهب اهل السنة الى ان الافضل بعد ابى بكر من الاصحاب هو عمر بن الخطاب رضى الله عنه * واستدلوا عليه بالسنة والاثر والامارة * اما السنة فقوله عليه السلام خير امتى ابو بكر ثم عمر * واما الاثر فقدمر ﴿٩٩﴾ ذكره فى تفصيل ابى بكر * واما الامارة فهو ما اشار اليه المحقق من انه خير معوان دين الاسلام لما تواتر فى زمن خلافته من فتح المشارق وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم دولتهم والسبى من اولادهم واموالهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها قال ﴿وبعد ذلك قد افتى مشايخنا * ان لا تردد فى تفضيل عثمان﴾ اقول ذهب كثير من الاصحاب الى ان الافضل بعد عمر من الصحابة هو عثمان بن عفان وتمسكوا فيه بالاثر والامارة * اما الاثر فقدمر عن ابن عمر * واما الامارة فما تواتر فى عهد خلافته من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماك واجتماع الناس على مصحف واحد من ما كان له من تجهيز جيوش المسلمين والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبى عليه السلام على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى فى الاستحياء من الشين وقد قال النبى عليه السلام فى حقه عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقال عليه السلام الا استحى ممن يستحى منه ملائكة السماء وقال انه يدخل الجنة بغير حساب * وقد استدل المحقق على كونه افضل من على بن ابى طالب باتفاق المشايخ وحكمهم بانه افضل منه من غير تردد وفيه رد على من تردد منهم فيما بينهما ومال الى افضلية على من عثمان بن عفان

﴿وبعده عمر الفاروق اذهو فى * اظهار دين رسول خير معوان﴾

واقول واعلم ان علماء اهل السنة استدلوا على ذلك ايضا على خلافهما بالسنة والاثر والامارة ان السنة والاثر فقدمر واما الامارة فهو ما اشار اليه المصنف من انه فى اظهار دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خير معوان اى معين اذ روى انه ارسله ابو جهل الى ان يقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان المسلمون حينئذ من الرجال والنساء والصبيان تسعة وثلاثين فجاءه سالا سيفه فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اللهم اعز الاسلام باسلام عمر رضى الله عنه فلما سمعه عمر رضى الله عنه اهتز اهتزازا شديدا وسقط السيف من يده فقال القنى الاسلام يارسول الله فلقنه الاسلام فأسلم اى اسلام ثم قال قم معنا يارسول الله فنظر الاسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن قليلون فألح على الخروج فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن قليلون ياعمر فنزل جبرائيل عليه السلام بقول الله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يعنى عمر رضى الله عنه فخرجوا الى الكعبة وكان حولها ثمت ثلثمائة وستون صنما فكسروا الاصنام فدخل فى هذا اليوم اكثر من اربعمائة رجل فى الاسلام ثم قتم حتى ظهر دين الاسلام وكان خير معين لخير الانام وايضا قد فتح فى عهد خلافته رضى الله عنه كثيرا من بلاد المشارق والمغارب وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم دورهم وسبى اولادهم واخذ اموالهم ورتب الامور ونفذ سياسة الجمهور وافاض العدل والاحسان على الرعية والفقراء واعرض عن الشهوات الفانية ومتاع الدنيا ومجالسة الاغنياء الى غير ذلك مما لا يحصى ولا يستقصى رضى الله عنه وارضاه والله اعلم * قال المصنف

﴿وبعد ذلك قد افتى مشايخنا * ان لا تردد فى تفضيل عثمان﴾

واقول اعلم انه قد ذهب جمهور علماء اهل السنة الى ان الافضل بعد عمر رضى الله عنه عثمان رضى الله عنه واستدلوا على ذلك بالاثر والامارة اما الاثر فقدمر عن ابن عمر رضى الله عنهما واما الامارة فما تواتر ايضا فى خلافته رضى الله تعالى عنه من فتح كثير من البلاد واعلاء لواء الشرع الى السماء وتكثير نسخة المصحف الى سبعة ونشرها الى الاطراف وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق فى نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبى عليه السلام على ابنتين وبلوغه الغاية القصوى فى الحياء حتى كان

قال ﴿ وبعد ذاك علي وهو اقربهم* الى النبي واحظى بين اختان ﴾ اقول المناسب بسياق كلامه تعليل افضلية على من بعده بكونه اقرب الى النبي عليه السلام نسبا فان عباسا وان كان عم النبي عليه السلام الا انه اخ عبدالله من الاب وابوطالب كان اخاه من الاب والام وبكونه ﴿١٠٠﴾ اوفر حظا فيما بين الاختان لكونه زوج فاطمة التي هي سيدة نساء العالمين الا ان المحقق لم يصرح به لما يتراأى على ظاهره اثر الاهمال فتبصر قال ﴿الحشر والبدأ امكانا وتميزا* ونفي مدخل اوقات سويان ﴾ اقول ذهب الطبيعيون من الفلاسفة الى نفي الحشر للانسان بناء على انه عبارة عن هذا الهيكل المخصوص وانه يفنى بالموت ويمتنع اعادته لامتناع الاعادة على المعدوم* وذهب الالهيون منهم الى القول بالمعاد الروحاني وامتناع الجسماني لمامر * وذهب اكثر المتكلمين الى العكس عن ذلك ومنهم من جمع بينهما وجزم بثبوت الاعادة للارواح والاجسام جميعا وعليه الاعتقاد لنا ان البدأ اى الايجاد اولا والحشر اى الايجاد ثانيا امران متحدان فى الماهية وانما يختلفان بحسب العوارض الخارجة

عليه السلام يتغير من حال الى حال حين يدخل عليه عليه السلام فيقال له عليه السلام لم تفعل كذلك معه دون سائر اصحابك يارسول الله فيقول كيف لا استحى ممن تستحى منه ملائكة السموات والارض وقال بعض علماء اهل السنة نتوقف فى تفضيله على علىّ وقال بعضهم نفضل عليا على عثمان وفى الكلام اشارة الى رد هذين القولين الضعيفين المخالفين للجمهور بلادليل كما عرفت* وبالجملة المقصود بالافضلية الاكثرية تقوى وثوابا وهى ظاهرة فى عثمان كما يدل عليه الاحاديث والامارات والله اعلم* قال المصنف رحمه الله

﴿ وبعد ذاك علي وهو اقربهم * الى النبي واحظى بين اختان ﴾

واقول اعلم انه ذهب جمهور علماء اهل السنة الى ان الافضل بعد عثمان رضي الله عنه على رضى الله عنه واستدلوا عليه بالامارات فقط وهو انه اقرب الى النبي عليه السلام بحسب النسب لانه ابن عمه ابى طالب * واحظى بين اختان اى اكثر حظا ونصيبا بحسب الحسب ولكونه اعلم من عثمان ومن سائر الصحابة واعمل منهم غير ابى بكر وعمر وعثمان بحسب الظاهر وانه كثر فى خلافته الفتوحات والغزوات* وبالجملة وجدنا السلف من علماء الصحابة والتابعين قبل ظهور المخالفين على هذا الترتيب ولولم يكن لهم دليل بل دلائل لما حكموا بذلك فخلافتهم ايضا على هذا الترتيب باجماع الصحابة كما ستعرف تدل على ذلك ايضا وقد قال عليه السلام عليكم بالجماعة فانه من شذ عن الجماعة شذ الى النار والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ الحشر والبدء امكانا وتميزا * ونفي مدخل اوقات سويان ﴾

واقول تحقيق هذا المقام يقتضى بسطا فى الكلام فاعلم ان المذاهب فى الحشر والمعاد ثلاثة

﴿قوله وبعد الخ﴾ الواو للعطف وبعد منصوب على الظرفية وعامله محذوف مبتدأ وذاك اشارة الى عثمان ابن عفان وعلى خبره اى وافضل الناس بعد عثمان على بن ابى طالب باجماع السلف والخلف وقوله وهو اقربهم الخ جملة حالية واحظى اسم تفضيل من حظيت المرأة عند زوجها تحظى حظوة واختان جمع ختن وفى المختار ختن الرجل زوج ابنته اه

﴿ قوله امكانا وتميزا ﴾ منصوبان على التميز يرفعان الابهام عن النسبة المقدرة فى سويان قدما للضرورة وسويان بمعنى مستويان خبر عن قوله الحشر والواو فى ونفى مدخل بمعنى مع ونفى منصوب على انه مفعول معه اه

عن ماهيتهما فيلزم من امكان الاول امكان الثانى والايلزم الاختلاف فى لوازم الطبيعة الواحدة وانه محال* فان قلت هف ان الايجاد امر ممكن نظراً الى ذاته

(فذهب)

لكنه يجوز ان يمتنع فى الزمان الثانى لفقد شرط اووجود مانع * قلت المدعى ليس الا جوازه وامكانه نظرا الى ذاته فلا ينافيه جواز امتناعه بغيره نعم لو استدل بذلك على وقوع الحشر وتحققه لورد ماذكرتموه * وههنا بحث وهو ان للخصم ان يمنع اتحاد ماهية الايجادين قياسا على الوجودين فان الوجودات الخاصة عندهم لما كانت حقائق متخالفة جاز ان يكون ايجاداتها كذلك لابد والايجاد لنفيه من دليل * فان قلت ذلك انما هو فيما اذا كان متعلق الوجود امورا متخالفة واما اذا كان امرا واحدا كما فيما نحن بصدده فلا قلت ولو سلم فيكون الكلام الزاميا مبنيا على تسليم الخصم اياه ولا يلتفت اليه فى امثال هذه المقامات والاقرب ان يقال ان الممكن هو الذى لايلزم من فرض وقوعه محال ومن البين انه لايلزم من فرض وقوع الاعادة محال فيكون ممكنة وهو المطلوب * فان قلت قديلزم من فرض وقوعها محال لذاتها كما فى اعادة الزمان * قلت بعد تسليم وجود الزمان ليس المدعى صحة اعادة كل شئ فلا اشكال *واحتج المخالف بوجوه *الاول انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه وفرضنا وقوعه لجاز ايجاد مستأنف مثله فلنفرض وجوده ايضا مع ذلك المعاد فيلزم الاثنينية بدون التمايز وانه باطل بديهة * والجواب ما اشار اليه المحقق اولا وهو ان الامتياز بالعوارض المشخصة كما فى المثلين المبتدأين وان اريد بالتماثل الاتحاد من كل الوجوه فلا نم الاثنينية بل لايتصور التماثل حينئذ وان اريد الاتحاد فى العوارض المشخصة فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع اذ الاثنينية حينئذ تكون اعتبارية فيكفيها التغاير الاعتبارى * الثانى لوجاز اعادة المعدوم بعينه اى بجميع عوارضه المشخصة ومن جملتها الوقت لاعيد فى وقته الاول فيلزم ان يكون المعاد عين المبتدأ * والجواب ما اشار اليه المحقق ثانيا وهو نفى كون الزمان من العوارض المشخصة لشئ من المبتدأ والمعاد والا لكان الشخص الواحد اشخاصا متعددة بحسب تعدد الازمنة وانه سفسطة

فذهب جمهور علماء اهل السنة من الصحابة ومن بعدهم من العلماء المحققين الى ان الحشر والمعاد جسمانى فقط بناء على ان الانسان مجموع البدن الذى هو جسم كثيف والروح الذى هو جسم لطيف وان الموت بخروج الروح عن البدن وانه بعد مفارقته عن البدن حى بذاته باق الى الابد وان الحشر والاعادة اما بجمع الاجزاء الاصلية المتفرقة الباقية من اول العمر الى آخره لا الفرعية الحاصلة بالتغذية كما فى الاكثر او باقامة الاجزاء الاصلية المجتمعة كما فى الانبياء وبعض الاولياء والعلماء والشهداء والصالحين او باعادة الاجزاء الاصلية المعدومة بعينها فى البعض على تقدير ان الله تعالى اعدمها بالكلية واعادة ارواحها اليها فى التقادير الثلاثة وعليه اجماع الانبياء عليهم السلام ودلالة النصوص المحكمة فى مواضع لاتحصى بحيث لايمكن تأويلها بوجه من الوجوه اصلا فكان من اعظم الضروريات الدينية بحيث كان انكاره كفرا قطعيا هذا وذهب بعض علماء اهل السنة كالامام الراغب والحليمى والبيضاوى والغزالى وجمهور الشيعة والامامية وبعض المعتزلة وكثير من الصوفية المبتدعة كما فى شرح المواقف الى ان الحشر والمعاد جسمانى وروحانى معا حتى زعموا ان عليه ظواهر النصوص بناء على ان الانسان فى الحقيقة هو الروح المجرد حيث زعموا انه هو النفس الناطقة المجردة عن المادة والصورة المفارقة عن البدن اولا وآخرا المتعلقة له بالتدبير والتصرف وهى المكلفة والمطيعة والعاصية والمثابة والمعاقبة والبدن يجرى منها مجرى الآلة وانها باقية بعد انقطاع التعلق وخراب البدن ايضا وهى المرادة بأنا وانت وهو والى نحو ذلك وطريق الاعادة والحشر ان الله تعالى يخلق لكل واحد من الارواح المجردة بدنا يتعلق به ثانيا ويتصرف فيه بلا دخول فيه كما فى الدنيا ولايخفى عليك ان هذا مخالف لظواهر النصوص ولمذهب جمهور المتكلمين المنكرين لوجود المجردات بالكلية وموافق لمذهب جمهور الفلاسفة المتوهمين لذلك

ظاهرة وقد يجاب بالتزام اعادة الوقت ايضا ومنع الأتحاد حينئذ وليس بشئ اذ يلزم حينئذ ان يكون للزمان زمان وانه باطل فلابد ان يعاد بدونه ويلزم الاتحاد* الثالث ان الحكم بصحة العود يقتضى اتصاف المعدوم حال العدم بصحة العود وانه لا يتصور بدون التمائز ولا تمايز للمعدومات حال العدم* والجواب ان المذهب ان المعدومات متمايزة فى العقل حال عدمها وان لم تكن موجودة الا يرى ان اكثر المتكلمين ذهبوا الى ان الوجودات زائدة على الماهيات وليس ذلك فى الخارج فتعين ان يكون فى العقل مع انهم لا يقولون بالوجود الذهنى والشيخ الاشعرى قد نفى زيادتها فى الخارج وانكر الوجود الذهنى فلابد ان يكون اتصافها بها نظرا الى العقل وان لم يكن ماهياتها متحققة فيه * فان قلت لم لا يجوز ان يكون مرادهم بذلك كونها زائدة فى الخارج *قلت لان ثبوتها لها حينئذ يكون فى الخارج ومن المعلوم ضرورة ان ثبوت شئ لشئ فى الخارج فرع على ثبوت المثبت له فيه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل* وههنا بحث وهو ان ثبوت الوجودات لماهياتها انما هو فى نفس الامر من غير فرض فارض واعتبار معتبر وماذكر يدل على كونه بمجرد الفرض (كون)

وذهب جمهور الفلاسفة ومن تبعهم من جمهور الملاحدة الاباحية الى ان الحشر والمعاد روحانى فقط وهو عندهم عبارة عن مفارقة تعلق النفس الناطقة المجردة عن بدنها واتصالها بالعالم العقلى الذى هو عندهم مجموع المجردات من العقول والنفوس وغيرها وسعادتها وشقاوتها هنالك بفضائلها ورذائلها النفسانية قبل ولا جمع ولا اقامة ولا اعادة للاجزاء الاصلية البدنية اصلا بل هى فانية ابدا وايضا لا جنة ولا نار ولا ما فيهما من الحور والغلمان وسائر النعم ولا يخفى عليك انه كفر صريح والحاد قبيح مخالف للكتب الالهية واجماع الانبياء عليهم السلام ولهم ولبعض المتكلمين ايضا شبهات فى الحشر الجسمانى بطريق اعادة المعدوم بعينه اقواها ثلاثة فلا بأس ان نثبتها ثم نردها بأجوبة عقلية قطعية لما ان المصنف تعرض للاشارة الى ابطالها* الاولى انه لو امكن اعادة المعدوم بعينه وفرضنا اعادته بعينه والله تعالى قادر على ايجاد مثله من جميع الوجوه مستأنفا فنفرضه موجودا مع ذلك المعاد وحينئذ لا يتميز عن المستأنف فيلزم الاثنينية بدون الامتياز وهو ضرورى البطلان* وجوابه منع عدم التمايز فى ذاته لا سيما بالنسبة الى الله تعالى الخالق المجازى كما قال الله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم اذ الاثنينية والمثلية تنافى الاتحاد بالضرورة * والثانية ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد بجميع اجزائه وعوارضه المشخصة* ومنها الوقت فيلزم ان يعاد الوقت وكل ما وقع فى وقته الاول فهو مبتدأ لا معاد* والجواب منع كون الوقت من المشخصات لانه امر وهمى متجدد فليس من العوارض الموجودة القائمة بالشخص ضرورة ان زيدا الموجود فى هذه الساعة هو زيد الموجود قبلها وبعدها مطلقا وبعض التغييرات بالزيادة والنقصان لا ينافى الاتحاد لا عقلا ولا شرعا كما لا يخفى* والثالثة الحكم الصحيح بأن هذا الذى وجد الآن عين الاول الذى وجد قبل يستدعى تميزه حال العدم فى الخارج وانه محال لان المنفى الصرف لا يتصور له تميز فى الخارج* والجواب منع الملازمة بأن التميز الحقيقى انما يحصل فى الخارج حال الاعادة لا حال العدم والتميز الحاصل للمعدوم حال عدمه انما هو لمفهومه لا لما صدق هو عليه فتبصر ولا تغفل كذا فى المواقف وشرحه فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى البيت فى الجملة * الحشر الجسمانى فقط من الله تعالى بالطرق الثلاثة كما هو مذهب جمهور علماء اهل السنة وعليه اجماع الانبياء عليهم السلام ودلالة النصوص المحكمة والظاهر هنا الحشر بالطريق الثالث الذى انكره الفلاسفة وبعض المتكلمين * والبدء اى وخلق تلك الاجزاء الاصلية المجتمعة ابتداء * امكانا وتميزا اى حال

والاعتبار وانه باطل قطعا ومن ههنا ظهر ايضا بطلان ماذهب اليه القائلون بالوجود الذهنى من ان قبول الماهيات لوجوداتها

وزيادتهـا انما هو حال كونهما موجودة فى الذهن لان الذهن يجردها عن الوجود مطلقا سواء كانت خارجية او ذهنية فانهـا وان كانت موجودة فى الذهن الا ان للذهن ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسبه اليهـا فيجدها حينئذ قابلة له واما اذا لوحظ معها الوجود فلا تكون قابلة ولما كان قيامه بالماهية وقبولها اياه من حيث هى وهذه الحيثية انما تثبت لها فى العقل ﴿١٠٣﴾ فاللازم حينئذ زيادته فى التصور لا فى الوجود العينى * فان قلت فنحن نقول ثبوت الوجود لها انما هو فى نفس الامر ولما امتنع ذلك فى الخـارج لما مر تعين انه فى العقل لا انه بالعقل وبينهما بون بعيد *قلت فنقول حينئذ البديهية التى ادعيتموها فى ثبوته لها فى الخارج فهى قائمة بعينها فى ثبوته لها فى نفس الامر على هذا الوجه فيلزم تقدم الشئ على نفسه او التسلسل فى الوجودات المترتبة فى نفس الامر وانه باطل لقيام التطبيق فيهـا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قال ﴿ بل لا احتياج الى قول بصحة ان * يعاد ماعدمت فى حشر ابدان ﴾ اقول لما احتج المنكرون للحشر بانه موقوف على اعادة المعدوم بعينه وانه ممتنع اما على مذهب من قال ان فناء الاجسام عبارة عن انعدامها فظاهر وقد اعترف به الذاهب الى تلك المقـالة ايضـا واما على قول من قال ان فناءها عبـارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يشعر به قصة الخليل صلوات الله تعالى عليه فلان الاجزاء وان لم تكن معدومة الا انه لاشك فى انعدام التأليف والحياة وكثير من الاعراض الواقعة فيها اشار المحقق الى الجواب

كون كل من حشر الاجزاء المعادة من العدم بعينها ثانيا وخلق تلك الاجزاء اولا ممكنا فى نفسه ومميزا عن غيره بواسطة امكان تلك الاجزاء فى انفسها وتميزها عن غيرها فى انفسها وفى علم الله المجازى يوم القيامة لان البدء ممكن والاعادة محالة لوجود التميز فى الاول دون الثانى كما توهموا لشبه مر بيانها وظهر بطلانها * ونفى مدخل اوقات بالنصب عطف على احدهما اى وحال كون كل منهما منفيا عنه مدخل اوقات بأن لا تكون الاوقات من المشخصات للاشخاص كما هو الحق الصريح عـلى ماعرفت لانهـا منهـا فلا يمكن الاعادة كما زعم الفلاسـفة ايضـا * سويان اى مسـتويان غاية الاستواء فى الامكان الذاتى فيجوز وقوع كل منهما بالنظر الى قدرة الله تعالى بلا لزوم محال لانه لا يمتنع وجوده الثانى لا لذاته ولا للازمه والا لم يوجد ابتداء ايضا لان مقتضى الذات ومقتضى اللازم لا ينفك عن الذات ولازمه بحسب الازمنة المختلفة بالضرورة ولانه لو جاز كون الشئ الواحد ممكنا فى وقت وممتنعا فى آخر بحسب الذات واللازم جاز ان يكون واجبا فى وقت آخر ايضـا فيلزم انقلاب الحقائق الثلاث واستغناء الحوادث عن المحدث واللوازم كلها باطلة وكذا الملزومات والى جميع ذلك اشار سبحانه وتعالى بأمثال قوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل للكتب كما بدأنا اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين ولعل المصنف اشار الى جميع ذلك ايضا فلله دره والله اعلم * قال المصنف

﴿ بل لا احتياج الى قول بصحة ان * يعاد ماعدمت فى حشر ابدان ﴾

واقول اعلم ان المصنف عرض فى هذا البيت الى اختيار ان الحشر بالطريقين الاولين كما هو ظاهر النصوص والاحاديث فلا ترد شبهات الفلاسفة وبعض المتكلمين اصلا

﴿قوله بل لا احتياج الخ﴾ قال المولى الخيالى كلمة بل فى قول الناظم للترقى من الادنى الى الاعلى لان هذا البيت منع لصغرى القياس المطوى كما ان البيت السابق منع للكبرى ومنع الصغرى اقوى من منع الكبرى فتأمل وكلمة ما عبـارة عن الاجزاء وعدمت بكسر الدال وضميره راجع الى ما وقوله فى حشر ابدان متعلق بعدمت اهـ

اولا بمنع امتناع اعادة المعدوم وقد تكلم على ادلته وثانيا بمنع الاحتياج والتوقف على ماذهب اليه البعض منهم وذلك
لان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما ويعيد الارواح اليها ولا يضرنا عدم كون المعاد عين الاول
كما ورد في الحديث ولذلك ترى بعض المنكرين باعادة المعدوم يقولون بحشر الابدان قال الامام الحرمين يجوز ان ينعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة المعينة ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فينبغي التوقف وهو المختار عند بعض المحققين قال ﴿ اجزاء اصلية كلا وان اكلت * فتلك لم تكن اجزاء لجسمان ﴾ اقول استدل المنكرون للحشر بانه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزء منه فالاجزاء المأكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن المأكول واياما كان لايكون احدهما معادا بعينه فاشار المحقق الى الجواب بان المعاد هو الاجزاء الاصلية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغدية التي هو فضلة في الآكل ولما اعترض بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغدائية التي هي
فضلة في الاكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار الى الجواب ﴿ اما ان ﴾
بان الله تعالى يحفظها عن ان تكون اجزاء لبدن آخر فضلا عن الاجزاء الاصلية

على مالايخفى ولكن قد يقال ان اعادة المعدوم بعينه لازم على هذين القولين لانه وان لم تكن الاجزاء الاصلية معدومة لكن بعض عوارضها الموجودة معدومة كالحياة ومايتبعها من القوى المدركة والقوى العاملة والالوان والشكل المعين* وقد ورد في الحديث ان اهل الجنة جرد مرد مكحلون وان الجهنمي ضرسه مثل احد وغلظ جلده مسيرة ثلاثة ايام وانه تعالى يحشر المتكبرين امثال الذر على صورة الرجال الى غير ذلك ومن ثمت توهم بعضهم انه مامن مذهب الا وللتناسخ الذي هو انتقال الروح من جسد الى جسد قدم راسخ فيه* والجواب ان الحيوة ومايتبعها من القوى قائمة بالروح او بأجزاء البدن الاصلية واما الشكل فامر وهمي لاعرض خارجي واما اللون فقائم بكل جزء واما تنقيص بعض الاجزاء كما في اهل الجنة اوتزيدها كما في اهل النار فهما في الاجزاء الفرعية فلا يوجب التغير الذاتي في الاجزاء الاصلية ولا في عوارضها المشخصة ولا في هيآتها الاعتبارية فلايلزم اعادة المعدوم بعينه ولا التناسخ اصلا فضلا عن كونه راسخا في كل مذهب كما لايخفى وهذا هو مراد المصنف المحقق لاما قال الخيالي الجلبي ان مراده ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية بوجه ما ويعيد اليها الارواح ولايضرنا عدم كون المعاد عين الاول كما ورد في الحديث ولاما قال العلامة السعد في شرح العقائد* قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وان سمي مثل ذلك تناسخا كان نزاعا في مجرد الاسم ولادليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخا اولا فتبصر ولاتغفل والله الموفق والله اعلم قال المصنف رحمه الله

﴿ اجزاء اصلية كلا وان اكلت * فتلك لم تك اجزاء لجسمان ﴾

واقول لما كان من شبه الفلاسفة وبعض المتكلمين المنكرين للمعاد الجسماني باعادة المعدوم بعينه انه لو اكل انسان انسانا بحيث صار جزأ منه فالاجزاء المأكولة اما

﴿قوله اجزاء الخ﴾ خبر مبتدأ محذوف واصلية صفة اجزاء وتنوينها عوض عن الالف واللام اي المعاد هو الاجزاء الاصلية وقوله كلا اي كل زمان من ازمنة العمر وقيل اي من اول العمر الى آخره ونصبه على الظرفية وقوله وان اكلت ان هذه وصلية واكلت على بناء المفعول واعراب هذه الجملة سبق عند قول الناظم ولايقدم حيوان على اجل والفاء في قوله فتلك جواب لشرط محذوف وتلك اشارة الى اجزاء مبتدأ وجملة لم تكن خبره وقوله لجثمان بضم الجيم وسكون الثاء المثلثة الجسد اه

قال ﴿ وواقع كل مانص الصدوق به * من ممكن كصراط اوكميزان ﴾ اقول لما فرغ عن بيان الحشر شرع في اثبات وقوعه وسائر ما يتعلق به من الصراط ﴿ ١٠٥ ﴾ والميزان والحساب واهوال القيمة الى غير ذلك ودليل الكل انهـا امور ممكنة اخبربها الصادق فتكون واقعة والتصـديق بها واجبا اما امكان الحشر فلما مر من جواز الاعادة على المعدوم ولا شك في ان الاجزاء المتفرقة المختلطة بعضها ببعض قابلة لنوع ما من الجمع واعادة الارواح اليهـا واما امكان غيره فظاهر ولهذا لم يتعرض به المحقق واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء القول بحشر الابدان وما يتعلق به وقد وقع في مواضع من الفرقان وكلام نبينا بحيث لا يقبل التأويل بل التحق بالضروريات من الدين فتأويلها بالمعاد الروحاني فقط جور وخروج عن القانون مكابرة وعنادا والصراط جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف كما ورد في الحديث وانكره المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه ولو سلم ففيه تعذيب لصالح المؤمنين ولا تعذيب لهم يوم القيمة فالمراد به طريق الجنة (١٤ شرح نونية) والسعير على ما يشير اليه قوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد به الادلة الواضحة وقيل اريد به العبادات كالصوم والصلاة

اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن المأكول واياما كان لا يكون احدهما معادا بعينه اشار الى جوابه بالمصراع الاول ولما اعترض عليه بانه يجوز ان تكون تلك الاجزاء الغذائية التي هي فضلة في الآكل نطفة واجزاء اصلية بالنسبة الى بدن آخر فيعود المحذور اشار المصنف الى جوابه بالمصراع الثاني فمعنى البيت الاجزاء المحشـورة يوم القيامة * اجزاء الاصلية * لا لمجموع الاجزاء الاصلية والفرعية * كلا * اى حال كونها كلا للاجزاء الاصلية بلا زيادة جزء آخر ولا نقصان جزء منهما * وان اكلت * اى وان فرضنا وجوزنا ان الاجزاء الاصلية تؤكل كلا اوبعضـا * فتلك * الاجزاء الاصلية المأكولة * لم تكن * في الواقع * اجزاء * اصلية * لجسمان * اى لجسم آخر بأن حفظها الله تعالى عن ذلك فتعاد في بدن المأكول فلا يلزم ان لا تكون معادة بعينها والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

﴿ وواقع كل مانص الصدوق به * من ممكن كصراط او كميزان ﴾

واقول لما فرغ من بيان امكان الحشر الجسماني مع الاشارة الى رد ما توهمه الفلاسفة شرع في بيان وقوعه ضمنا ووقوع ما يقع بعده صريحا ايجازا كالصراط والميزان ونحوهما مما اخبر به الله تعالى ورسوله الصدوقان ودليل وقوع الكل عند اهل السنة انها امور ممكنة اخبر بوقوعها الله تعالى في كتابه والرسول عليه السلام في حديثه قطعا اوظنا وليس لها صارف قطعي اومانع قوى وكل امور ممكنة شانها كذلك واقعة كذلك فهذه الامور الممكنة واقعة كذلك وانما قيدنا بالامكان لانه لو اخبر الله ورسوله بالممتنع كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله عليه السلام اذا كان ليلة النصف من شعبان ينزل الله تعالى الى سماء الدنيا يجب صرفه عن ظاهره وتأويله بما يناسب وهذا معنى ما قالوا اذا تعارض العقل والنقل يقدم العقل ويؤول النقل وانما قيدنا بعدم الصارف القطعي او المانع القوى لانه لو وجدا يعمل بمقتضى الصارف القطعي كما في المنسـوخات والمخصصات بالنصوص القطعية المحكمة او بمقتضى المانع القوى كما في المجازات والاستعارات بشهادة ظهور الواقع وخلاف العادة ومن ذلك حمل الفاضل البيضاوى والفاضل ابو السعود امثال قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض وقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية على المجاز والاستعارة فاحفظ هذا الاصل ولا تغفل * ثم الصراط جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل

وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها كانه يمر عليها ويطول المرور عليها بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب منع ذلك بل هو ممكن كالمشي على الماء والطيران في الهواء بطريق خرق العادة ويسهل الله تعالى المرور على عباده الصالحين فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف ومنهم من يمر عليه كالريح العاصف ومنهم من يمر عليه كالجواد كما ورد في الحديث

*واما الميزان فالمراد به الحقيق الذي له كفتان وساقان ولسان عملا بالحقيقة لامكانه وقد جاء في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض اهل الاعتزال لان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها ولو سلم فعبث لا فائدة فيه بل المراد به العدل الثابت في كل شئ كما يشعر به ذكره في القرآن بلفظ الجمع وقيل المراد به المشاعر الظاهرة والعقل والجواب ان الذي يوزن هو الصحايف التي يكتب فيها مقادير الاعمال وعلى تقدير اشتمال افعال الله تعالى بالاغراض والحكم والمصالح لعل فيه حكما ومصالح لا تحصى كظهور مراتب اهل الكمال وفضايح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة مسرة في الاولين وآلام في الآخرين وكالترغيب في الحسنات والترهيب عن السيأت وقد يجاب بانه قد يجعل الاعمال الحسنة

النار كما ورد في الحديث هكذا ومشى على ظاهره الصحابة والتابعون قبل ظهور المخالفين ولاشك انه ممكن ولاصارف قطعي عنه ولامانع قوى منه على مالا يخفى فان الظاهر ان غالب الامور الاخروية من قبيل الخوارق العادية مع ان في كون الصراط كذلك زيادة تشريف للمؤمنين وغاية تقبيح للكافرين فانه كما ورد في الاحاديث والآثار انهم يمرون عليه بعضهم كالبرق الخاطف وبعضهم كالريح الهابة وبعضهم كالجواد المسرع الى غير ذلك * والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال من ثقلها وخفتها يوم القيامة كميزان الدنيا في الظاهر كما جاء في الحديث * ثم الظاهر من قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة انها كثيرة حتى قيل لكل مكاف ميزان فيوزن فيها صحائف الاعمال ويجعل الاعمال الحسنة اجساما لطيفة نورانية والاعمال السيئة اجساما كثيفة ظلمانية فتوزن كما في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فأمه هاوية* قيل ومن تساوت موازينه فهو في الاعراف وللوزن ايضا حكم عظيمة منها اظهار محاسن الاحباب ومقابح الاعداء على رؤس الاشهاد لزيادة مسرة الاولين ومساءة الآخرين* ومنها كمال الترغيب الى الحسنات والترهيب عن السيآت* ومنها اظهار كمال عدله تعالى بين عباده الى غير ذلك مما يعلمه الله تعالى فلاوجه لانكار المعتزلة الصراط والميزان بزعم انه لايمكن العبور عليه ولو امكن فهو تعذيب للمؤمنين وبزعم ان الاعمال اعراض معدومة فلا يمكن اعادتها ولو سلم فلايمكن وزنها ولو سلم فعبث فلافائدة فيه وهكذا شأنهم في تأويل النصوص والاحاديث بأمثال هذه التوهمات لقصور نظرهم في المعارف الالهية والخوارق الاخروية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد في طبائعهم وقوة وهمهم على عقلهم كالفلاسفة باعيانهم والله اعلم قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ وكالحساب واهوال القيامة او * لحوض سيدنا فيها وكيزان ﴾

واقول اعلم ان الحساب ثابت بالنصوص الكثيرة مثل قوله تعالى ان الله سريع الحساب وقوله تعالى وكفى بنا حاسبين وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا وينقلب

﴿ قوله وكالحساب الخ ﴾ عطف على كيزان واو في قوله او لحوض بمعنى الواو وكيزان جمع كوز عطف على الحوض والمراد كيزان الحوض المذكور وبين ميزان وكيزان جناس اه

اجساما نورانية والسيأت اجساما ظلمانية فتوزن وفيه نظر قال ﴿ وكالحساب واهوال القيامة او * لحوض سيدنا (الى) فيها وكيزان ﴾ اقول اما الحساب فلقوله تعالى والله سريع الحساب وقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا

*واما اهوال القيامة فكثيرة * منها هول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسئولون * ومنها هول تطاير الكتب قال الله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له كتابا يلقاه منشورا *ومنها هول السؤال بقوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين * ومنها هول شهادة الايدى والارجل والسمع والبصر والارض والليل والنهار والحفظة الكرام كقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام مامن يوم وليلة يأتى على ابن آدم الاقال انا ليل جديد وانا فيما تفعل فىّ شهيد وكذا اليوم وقوله تعالى وجاء كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها هول النداء بالسعادة والشقاوة كما ورد فى الحديث واما حوض النبى عليه السلام فقد دل عليه وعلى بيان مقداره وكيفيته وكثرة كيزانه قوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ ابدا قال

﴿ ومن حياة قبور مايزاق به * لذات نعماء اوآلام ديدان ﴾ اقول اتفق اهل الاسلام على وقوع نوع من

الى اهله مسرورا اللهم يسرلنا وكذا فى الاحاديث الكثيرة مثل قوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا وقوله عليه السلام من حوسب عذب وقوله عليه السلام اول مايحاسب عليه العبد يوم القيامة صلاته فان صلحت فقد انجح وافلح وان فسدت فقد خاب وخسر * واما اهوال القيامة اى شدائدها الشديدة فكثيرة جدا عصمنا الله تعالى منها * منها هول الوقوف تحت الشمس فى العرق بحسب المراتب قيل الف سنه وقيل خمسين الف سنة العياذ بالله ويدل عليه قوله تعالى وقفوهم انهم مسؤلون * ومنها هول تطاير الكتب من جانب السماء لقوله تعالى وكل انسان الزمناه طائره فى عنقه ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا الآية * ومنها هول السؤال لقوله تعالى فوربك لنسألهم اجمعين عما كانوا يعلمون ولقوله عليه السلام لاتزول قد ماعبد يوم القيامة حتى يسئل عن اربع عن عمره فيم افناه وعن جسده فيم ابلاه وعن علمه فيم عمل به وعن ماله من اين اكتسبه وفيم انفقه * ومنها هول شهادة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض واليوم والليلة والحفظة الكرام لقوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقوله تعالى شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقوله عليه السلام مامن يوم وليلة يأتى على ابن آدم الاقال انا يوم جديد وليل جديد وانا فيما يفعل فىّ شهيد وقوله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد الآية * ومنها هول تغير الالوان لقوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه * ومنها هول السوق الى الجنة والى النار لقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الآية وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الآية * ومنها هول الفزع الاكبر والعياذ بالله لقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون لايسمعون حسيسها وهم فيما اشتهت انفسهم خالدون لايحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون اللهم يسرلنا بحرمة هؤلاء السابقين آمين الى نحو ذلك مما فصل فى الآيات والاحاديث * وكحوض سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وكيزانه فى القيامة لقوله عليه السلام حوضى مسيرة شهر زواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك كيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ بعده ابدا اللهم يسرلنا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ ومن حياة قبور مايذاق به * لذات نعماء اوآلام ديدان ﴾

الحياة في القبر قدر مايعرف به لذت التنعيم للمؤمنين والم التعذيب لبعض العصاة والكافرين وخالفهم خرار وبشر وكثير من المتأخرين من اهل الاعتزال لنا* قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فانه قد عطف عذاب القيامة على عرض النار صباحا ومساء فاذا هو غيره وليس ذلك الا في القبر قبل الانتشار وقوله تعالى لاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة اوحفرة من حفر النيران وقوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان اكثر عذاب القبر منه وقوله عليه السلام حين مر على قبرين انهما ليعذبان ومايعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لايستنزه من البول والآخر كان يمشي بالنميمة* وبالجملة الاحاديث الواردة فيه اكثر من ان تحصى بحيث بلغ القدر المشترك فيما بينها حد التواتر واحتج المخالف بقوله تعالى لايذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولوكان في القبر حياة ولابد ان يكون فيها موت ايضا بالاتفاق لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لاموت واحدة كما يشعر به صيغة المرة وتاء الوحدة * فان قيل كيف يصح استثناء الموتة المذوقة قبل دخول الجنة من الموتة المنفية فيها *قلنا اجاب عنه صاحب الكشاف بان المراد انهم لايذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضعه على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لوكان الموتة الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل لذاقوا فيها الموت وليس فليس وقد يقال الاستثناء منقطع اى لكنهم ذاقوا الموتة الاولى ويمكن ان يقال ان المراد لايذوقه اهل الجنة فيها موتا مغايرا في الكيفية لموت الدنيا كمايذوقه اهل النار* فان قلت فيفهم منها ان يذوقوا موتا مشابها للموتة الاولى وهو باطل بالاجماع* قلنا ممنوع بل هي ساكتة عن التعرض لذلك نفيا واثباتا ثم استفيد انتفاؤه من مواضع اخر والجواب والله اعلم بالصواب ان حياة القبر لما كانت ضعيفة الاثر كانت في حكم الموت وعداده بالنسبة الى الحيات الكاملة والمعنى انهم يتصفون في الجنة بالحياة الكاملة الابدية ولايتجاوزون الى عدمها البتة وبهذا اندفع ايضا تمسكهم فيه بقوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولوكان في القبر احياء لكانت الاحياء ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي المحشر وقد يجاب بان اثبات الاثنتين لاينافي وجود الثالث وفيه ان الاعداد من الالفاظ الخاصة الدالة على مدلولاتها دلالة قطعية كماتقرر في اصول الفقه نعم يمكن ذلك ممن جعل الادلة اللفظية ظنية مطلقا فتدبر * ومنهم من استدل بالآية الكريمة على ثبوت الاحياء في القبر بان المراد بالاحيائين والاماتتين هو الاماتة قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر

(وقوله)

واقول اعلم انه اتفق اهل السنة على وقوع نوع من الحياة في القبر قدر مايعرف به لذات نعماء القبر ونحوها للمؤمنين الكاملين الصالحين لاسيما للعلماء المحققين العاملين الكاملين على كمال الخلوص في هذه الثلاثة* اوآلام ديدان* في القبر ونحوها لبعض العصاة لاسيما لغلاة الظلمة وعتاة الفسقة ولجميع الكافرين سواء كان بدون اعادة الروح الى البدن اوبها اوبسبب تعلقه له ولايلزم من ذلك ان يتحرك اويضطرب اويرى اثر الحياة واثر التنعيم والتعذيب فيه فانه يجوز ان يوجد الحية والعقرب وسائر الديدان المؤذية في القبر ولاترى اويوجد سمها في الميت بدون ذواتها اويوجد الم سمها فيه بدونه حتى ان المأكول في بطون الحيوانات اوالغريق في الماء اوالحريق في النار اوالمصلوب على الشجر ينعم اويعذب وان لم نطلع عليه وعلى كيفيته ومن تأمل في غرائب كمال قدرته تعالى وجبروته وعظم عجائب ملكه وملكوته لم يستبعد امثال ذلك بعد ورود الاخبار الصادقة من الشارع في ذلك فضلا عن ان يحكم بامتناعه كجمهور المعتزلة والروافض والشيعة زعما منهم ان الميت جماد لاحياة له فتنعيمه او تعذيبه محال * لنا قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب

ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر يرشدك اليه قوله تعالى فاعترفنا بذنوبنا حكاية عنهم فانهم ليسو معترفين بذنوبهم بسبب الانكار للحشر فى حياة الدنيا وفيه انه لادليل على صدور الاعتراف بالذنوب عندهم فى الاحيائين معا فيكفى لصدق اعترافهم بذلك فى حياة الحشر * ومنهم من قال المراد بذلك هو الاحياء فى الدنيا ثم الاماتة فيما قبل الدخول فى القبر ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة بعد السؤال فان المقصود ذكر الامور الماضية لان حياة الحشر معاينة ومشاهدة فلاحاجة الى ذكرها واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا فى اطوار النطفة وحمل الثانية على الاماتة بعد الحياة فى الدنيا وحمل الاحيائين على الاحياء فى الدنيا والاحياء فى الحشر ففيه ان الاماتة تقتضى سابقية الحياة ولاحياة فى اطوار النطفة والانصاف لكل من الفريقين ترك الاستدلال بهذه الآية فان اطلاق الميت على من يتحقق فيه الادراك بلذة التنعيم والتعذيب ليس اقرب من اطلاق الاماتة على ذلك على مايشعر به ظاهر قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم عند من له ذوق سليم * وقد تمسك المخالف فى ذلك بانى نرى ميتا يبقى زمانا ولانشاهد عليه اثر التلذذ والتنعم والتألم فالقول بهما ﴿١٠٩﴾ فيه سفسطة وانكار للمحسوس ولو سلم فالتنعم والتألم لايتصوران بدون الحياة ولاحياة مع فساد البنية سيما فيمن اكلته الوحوش والطيور وتفرق اجزاؤه فى بطونها وحواصلها سيما فيمن احرق النار وصار رمادا تذروه الرياح الى الارض والسماء * والجواب ان عدم الرؤية لايدل على العدم لجواز ان لايخلق الله تعالى رؤيته فينا لحكم ومصالح كما فى الملك وغيره ولانسلم ان البنية شرط للحياة ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدرما يصلح ان يكون بنية لها * واعلم ان الاشبه ان الارواح اجسام لطيفة والعادة الالهية جارية باحياء الاجساد والابدان بجعلها مشابكة بها فاذا فارقتها يعقبها الموت ثم يعرج بها الى السماء ويجعل فى حواصل طيور خضر تدور فى انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى الى قناديل من نور معلقة تحت العرش ان آمنت وكسبت فى ايمانها خيرا والا يهبط بها الى سجين ويعذب فيها الى يوم الدين قال عليه السلام فى قتلى احد لما اصيب اخوانكم فى احد جعل الله ارواحهم فى اجواف طيور خضر تدور فى انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى الى قناديل من ذهب معلقة فى ظل العرش فللخصم ان يجعل عرض النار صباحا ومساء فى الآية الاولى والاحياء والتنعم فى الآية الثانية اشارة الى ذلك ويؤول به ماعداهما من الاحاديث فالقطع بذلك بالنصوص المذكورة مما لاسبيل اليه بل غايته الظن تمسكا بظواهرها قال ﴿ عقوبة الذنب عدل غير واجبة * كذا المثوبة من احسان منان ﴾ اقول ذهب الاصحاب الى ان العقاب على الذنب عدل من الله تعالى من غير وجوب عليه وكذا الثواب على الطاعات لايجب

* وقوله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة فانها نزلت فى بيان جواب المؤمنين لسؤال الملكين وعدم جواب الكافرين * وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران * وقوله عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان اذ رقان يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير * وبالجملة الاحاديث الصحيحة كثيرة جدا فى بيان تنعيم القبر وتعذيبه بحيث بلغ القدر المشترك حد التواتر ثم الظاهر من الاحاديث ان الارواح تعاد الى البدن عند سؤال الملكين ثم تذهب الى مقامها ويبقى البدن مع نوع من الحياة الى يوم القيامة والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ عقوبة الذنب عدل غير واجبة * كذا المثوبة من احسان منان ﴾

واقول اتفق علماء اهل السنة ايضا على ان عقاب الكافرين والعاصين على كفرهم

﴿ قوله عقوبة الذنب ﴾ العقوبة بمعنى العذاب كالعقاب وانما سمى العذاب عقوبة لانه يعقب الذنب وتجئ العقوبة بمعنى المصدر اى المعاقبة وهو المراد هنا وهو مضاف

عليه بل هو فضل واحسان منه لعباده لانه ملكه فله ان يتصرف فيه بارادته ثوابا وعقابا من غير لزوم صدور احدهما عنه واستحقاق الذم على تركه الا انه يفى بما وعده لما ان الخلف بالوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وخالفهم المعتزلة فانهم قالوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى* وتمسكوا فيه بان الزام المشاق من التكاليف بدون منفعة تقابلها ظلم وانه تعالى منزه عنه فلابد من الثواب ﴿١١٠﴾ ثم ان سبب وجوب الفعل انما هو دفع المضرة والا لوجب جميع الطاعات فيلزم استحقاق العقاب على تركه ليحسن الايجاب * واجيب بانه مبنى على حديث تعليل افعاله واحكامه تعالى بالعلل الغائية والاغراض وقد تكلمنا عليه فيما سبق * وقد يستدل على ذلك بالآيات و الاحاديث الواردة فى باب الثواب والعقاب يوم العرض والجزاء اذ لو لم يجب لجاز العدم فيلزم الخلف والكذب * والجواب ان اللازم مما ذكرتم انما هو جواز الخلف والكذب ولا دليل على استحالته والتحقيق ان الآيات الواردة فى ثواب المطيع نعمل بمقتضاها ونقول بوقوعه لمن آمن به واطاعه لما ان الخلف فى الوعد نقص يجب تنزيهه عنه واما الآيات الواردة فى باب عقاب العاصي فنعمل بموجبها ونقول بوقوعه فيمن تعلق ارادته ومشيته بعقابه ونخصص منها من لم يتعلق مشيته (قال) بعقابه لئلا يتعطل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فلا يلزم وجوب الثواب والعقاب ولا الخلف فى الوعد ولا الوعيد نعم قد يفهم من كلامهم القول بوقوع الخلف فى الوعيد لكنه باطل والا يلزم الكذب على الله تعالى والتبديل على قوله وقد قال ما يبدل القول لدى ويمكن دفع هذا بدعوى اختصاص الآية بالكفار الا انه لا محيص

ومعاصيهم عدل غير واجب عليه تعالى لكونه تصرفا فى ملكه تعالى فله ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء فضلا عن العقاب على ذلك فلا يتصور الظلم اى التصرف فى ملك الغير فى حقه تعالى على ما لا يخفى كما زعمه الفلاسفة ولكونه فاعلا مختارا فى جميع افعاله وكذا اعطاء الثواب للمؤمنين الصالحين والعصاة المغفورين على ايمانهم وصلاحهم فضل واحسان من الله المنان اى المحسن الكريم غير واجب عليه تعالى لذلك ولان الاغراض ومصالح العباد لا توجب على الله تعالى ذلك كما زعمه المعتزلة ولكن الله تعالى لا خلف فى وعده اتفاقا ولا فى وعيده تحقيقا فانه لا يجوز الكذب وتبديل القول على الله تعالى والوعيد من قبيل الاخبار كالوعد بالاتفاق واما آيات الوعيد واحاديثه فقيدة فى التحقيق بالمشيئة او بعدم المغفرة او بعدم الشفاعة او بنحو ذلك بدلالة نصوص أخر مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وترك التقييد للمبالغة فى المنع هذا وللغفلة عن ذلك ظن بعض العلماء وغالب الجهلاء ان الخلف فى الوعيد كرم يجوز على الله تعالى قياسا للغائب المنزه عن النقائص لاسيما عن الكذب وتبديل القول على الشاهد الجائز عليه ذلك لاسيما الكذب لمصلحة عظيمة غالبة على قبحه العرضى واستدلوا فى ذلك بقول الشاعر الذى شأنه ان يتبع غير الحق وان يقول ما لا يفعل كما فى النص ولا يخفى ضعفه بل بطلانه والله اعلم

الى مفعوله وفاعله متروك تقديره معاقبة الله على ذنب العاصي كافرا كان او مؤمنا على ان يكون الالف واللام عوضا عن المضاف اليه والظاهر ان المراد بالذنب غير الكفر من الذنوب وعدل خبر المبتدا اى عقوبة الله على ذنب العاصي عدل من الله تعالى وغير واجبة خبر بعد خبر والمثوبة والثواب جزاء الطاعة فالمثوبة ههنا بمعنى الاثابة والالف واللام فيها عوض عن المضاف اليه اى اثابة الله على الطاعات فضل واحسان منه غير واجبة والمنان اسم من اسماء الله تعالى وهو المنعم المعطى من المن لا من المنة اه

* قال المصنف رحمه الله

﴿ وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا * ونعمة الوقت تربو كل شكران ﴾

واقول لمازعم المعتزلة ان طاعتنا لله تعالى بتكليف الله تعالى لنا اياها وباختيارنا وكوننا خالقين لها تجعلنا مستحقين الثواب بالجملة وتلزم وتوجب عليه تعالى ان يثيبنا في مقابلتها عوضا لها اشار الى رده بقوله * وكيف تلزمه * من الالزام * طاعاتنا * في الدنيا طول عمرنا * عوضا * اى ثوابا في الآخرة الى مالانهاية له عوضا لها على الحقيقة * و * الحال ان * نعمة الوقت * اى انعام الله تعالى علينا في هذا الوقت اى في الدنيا بطريق الكناية بنعم جليلة كثيرة جدا ذاتية وخارجية دنيوية ودينية موصلة الى السعادة الاخروية الابدية على مالايخفى كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ان الانسان لظلوم كفار * تربو * اى تزيد في الفضل والشرف * كل شكران * اى على جميع انواع الشكر القلبي واللساني والجوارحي طول عمرنا في الدنيا فلايمكن المعاوضة الحقيقية على مالايخفى مع ان كون العباد خالقين لافعالهم قد ابطلت فيما تقدم ومن ثمت قال بعض المحققين الحمد والشكر لله تعالى على ماينبغي لايمكن لنا فضلا عن المعاوضة والمساواة * امالآن الحمد والشكر كما ينبغي يستلزم التسلسل في الحامد والشكور بنا على ان الحمد والشكر من النعمة ايضا فلابد لهما من حمد وشكر ايضا وهلم جرا الى غير النهاية * واما لان نعم الله علينا في غاية الكثرة والجلال بحيث لايقاومها حمد حامد ولايوازنها شكر شاكر في الدنيا فضلا عن نعم الآخرة التي لاانتهاء لنعمها الصافية ولاانقضاء للذائذها الباقية اللهم يسرلنا ولاصدقائنا وتلاميذنا واحبائنا * وهذا التقرير هو الموافق للواقع والمطابق للنصوص والملائم للعقول ودال على بطلان مازعمه المعتزلة بالضرورة على مالايخفى هذا * ولكن قرر الخيالي الجلبي هكذا ان طاعات العبد وان كثرت لاتفي شكر ماانعم عليه في وقت من النعم الدنيوية فكيف يستحق عوضا عنها في الآخرة من النعم الاخروية وهذا هو المشهور بين الناس والصوفية فيرد عليه انه يجوز بل الظاهر ان تكون الطاعات لكونها تعظيما لله ومقصودا بها تحصيل رضا الله المنعم العظيم وافية بل اوفى بشكر ماانعم الله تعالى في وقت من الاوقات من النعم الدنيوية لكونها تلذذا نفسانيا ومقصودا بها تحصيل رضا النفس الأمارة على مالايخفى ويدل عليه قوله عليه السلام اذا قال العبد الحمد لله قال الله تعالى اعطيت عبدى من النعمة مالاقدر له واعطاني من الحمد مالاحد له * وفي رواية ماانعم الله على عبد نعمة فقال الحمد لله الادى شكرها وان قالها الثانية جدد الله ثوابها وان قالها الثالثة غفر الله ذنوبه ويدل على ذلك امثال قوله تعالى اعلموا انما الحياة الدنيا لعب ولهو وامثال قوله عليه السلام الدنيا ملعونة ملعون مافيها الا ذكر الله وماوالاه وعالما ومتعلما فتبصر ولاتغفل والله اعلم

عن الاول فليتأمل قال ﴿ وكيف تلزمه طاعاتنا عوضا * ونعمة الوقت تربو كل شكران ﴾ اقول هذا اشارة الى مااستدل به الاصحاب على عدم وجوب الثواب وهو ان طاعات العبد وان كثرت لاتفي شكر بعض ماانعم الله عليه في وقت فكيف يستحق عوضا عنها في الدار الآخرة هذا ولعل السر في شرعية الاحكام وايجاب التكاليف الشاقة للعباد هو تطويع النفس الآبية عن الانقياد ثم تجريدها عن الظلمات الهيولانية والفواسق الجسمانية لينتقش فيها الصور القدسية والمعارف الربانية ثم تفوز بالتجليات الحقانية والاقتباس بالانوار السبحانية على ماشير اليه بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون

ان غفران الكفر والشرك جائز عقلا لما ان العقاب حقه فيجوز اسقاطه وانما علم امتناعه بدليل السمع وهى آية التخليد فى النار ومنعه بعضهم لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر اذ على تقديرا قتضاء الحكمة التفرقة بينهما يجوز ان يدخل المحسن فى الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما معا ولكن يعطى للمحسن درجات لاينالها المسيء اصلا او يدخل المحسن فى الجنة ولا يدخل المسيء جنة ولا نارا قال ﴿اعدت الجنة استدعى تكونها * ونقل آدم منها بعد اسكان﴾ اقول ذهب اهل السنة وابو على الجبائى وابو الحسين البصرى وبشر ابن المعتمر من المعتزلة الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وخالفهم اكثر المعتزلة وقالوا انما تخلقان يوم العرض والجزاء لنا وجهان * الاول ماأشار (عنهما)

* قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ فى العقل غفران كفر جائز لكن* اتى له نص تخليد بنيران ﴾

واقول اعلم انه ذهب جمهور اهل السنة الى ان غفران الكفر جائز فى نفسه عقلا لما ان العقاب الابدى فى مقابلة حقه تعالى فله ان يسقطه فلامعقب لحكمه وهو احكم الحاكمين ولكنه ممتنع "سمعا بالنصوص المحكمة بحيث لايجوز تأويلها بوجه اصلا على مالايخفى من امثال قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وماهم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم وقوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآيتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لايخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الى نحو ذلك* وزعم جمهور المعتزلة وبعض الماتريدية القائلين بالحسن والقبح العقليين انه غير جائز عقلا ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان وبين من اساء غاية الاساءة* والجواب بعد تسليم ذلك ان الحكمة وان اقتضت التفرقة فى العقل فيجوز ان يدخل المحسن فى الجنة ابتداء ثم يدخل المسيء فيها بعد ازمنة متطاولة او يدخلهما معا ولكن يعطى للمحسن درجات لاينالها المسيء اصلا او يدخل المحسن فى الجنة ولايدخل المسيء فى الجنة ولا فى النار وفى كلام المصنف اشارة الى رده والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ اعدت الجنة استدعى تكونها* ونقل آدم منها بعد اسكان ﴾

واقول اتفق اهل السنة وكثير من الفرق الاسلامية على ان الجنة والنار اللتين هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان الآن بل قيل قبل آدم عليه السلام لان الله تعالى اخبر

﴿ قوله فى العقل غفران الخ ﴾ غفران مبتدأ وهو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله محذوف ومعنى الغفران ترك عقوبة الجرم والستر عليه بعد المؤاخذة وتنوين كفر عوض عن المضاف اليه اى غفران الله كفر الكافر وتقديمه للحصر او للضرورة ولابد من تقدير مضاف الى الضمير وهو راجع الى الكفر باعتبار كونه ملة اى اتى لارباب ملة الكفر نص بقيد التخليد والتأبيد والباء فى قوله بنيران للظرفية واصله نوران قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبلها اه

﴿ قوله اعدت الجنة ﴾ مبتدأ اريد به لفظه وجملة استدعى خبره اى هذا التركيب استدعى واقتضى ان تكون الجنة موجودة الآن والتكون مطاوع التكوين واراد به هنا الوجود والحصول الآن وقبله ونقل آدم عطف على محل اعدت الجنة وبعد اسكان تكميل للبيت والا فلا حاجة اليه اه

اليه المصنف بقوله اعدت الجنة يعنى ان الله تعالى قد عبر عنهما فى مواضع من كتابه بصيغة الماضى الدالة على تكونهما كقوله تعالى فى حق الجنة اعدت للمتقين واذ لفت الجنة للمتقين وفى حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عما يقع فى المستقبل بلفظ الماضى تنبيها على تحقق وقوعه مجازا فلايصار اليه الا عند الضرورة ولاضرورة ههنا وعورض بقوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولافسادا* واجيب بانه يحتمل الحال ولو سلم فالمعنى نجعلها بعد هلاكه لحظة ذاتا اوصورة للذين لايريدون فى الارض الطغيان والفساد بل يطلبون مرضاة ربهم الاعلى وبهذا اندفع ايضا ماقاله ابوهاشم من انهما لوكانتا مخلوقتين لوجب هلاكهما تحقيقا لمعنى قوله تعالى كل شئ هالك لكنه باطل لقوله تعالى أكلها دائم وذلك لان المراد بدوام الاكل انه اذا فنى منه شئ جئ بدله لانه يبقى بعينه وذلك لاينافى الهلاك لحظة * والثانى نقل آدم وحواء منها

عنهما بلفظ الماضى فى مواضع لاتحصى كقوله تعالى فى حق الجنة اعدت للمتقين وازلفت الجنة للمتقين وفى النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين ولان الله تعالى نقل آدم وحواء منها الى الارض بعد اسكانهما كما فى البقرة ولما لم يتحقق هنا القائل بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد جاء كثير من الاحاديث دالة على ذلك وعليه اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين* وزعم جهور المعتزلة انهما لم تخلقا بعد بل انهما تخلقان يوم العرض والجزاء بناء على ان خلقهما الآن عبث لافائدة فيه ولايخفى بطلانه *وزعم الزمخشرى ان الجنة لم تخلق بعد والمراد بما دخل بها آدم بستان بأرض فلسطين خلقه الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الاحباط على الانتقال الى ارض الهند* وقال العلامة السعد ولايخفى عليك ان هذا تلاعب بالقرآن والدين وخرق لاجماع المسلمين بمجرد توهمه ومحض تخيله تطبيقا لمذهبه الباطل ومشربه العاطل على ماهو دأبه فى امثاله بلا صارف قوى فضلا عن قطعى* وقد قال الامام فخر الدين الرازى فى تفسيره الكبير فى سورة آل عمران وفى سورة فصلت وقد وقع صاحب الكشاف فى سفاهة عظيمة فالاولى ان لايلتفت الى كتابه وان كان قد سعى سعيا حسنا فيما يتعلق بالالفاظ الا ان هذا المسكين بعيد عن المعانى لاسيما عن العقائد الحقة التى عليها جماهير اهل السنة اه والله اعلم* قال المصنف رحمه الله تعالى

بعد اسكانهما ولما لم يتحقق ههنا القائل بالفصل كان ثبوت الجنة ثبوتا للنار وقد اوله المخالف بانهما انما نقلا عن بستان من بساتين الدنيا يكون فى ارض فلسطين قال صاحب المقاصد هذا منهم يجرى مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين واحتج البعض من المخالفين بانهما لو وجدتا فامافى عالم الافلاك او العناصر اوفى عالم آخر والكل باطل *اما الاول فلان الافلاك لاتقبل الخرق والالتيام فلا يقع فيها شئ من العنصريات *واما الثانى فلاستلزامه التناسخ وانتم لاتقولون به مع بطلانه فى ذاته بدليله *واما الثالث فلاستلزامه الخلاء بين العالمين لكون شكليهما كرتين ليتحدد بهما الجهات المختلفة فيهما* فان قلت هذا لدليل لايليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزاء لانه على تقدير تمامه ينفى وجودهما مطلقا* قلت ممنوع بل يمكن ذلك بافناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من الانسان وسائر العنصريات من غير لزوم خرق والتيام وغيرهما من المحالات كذا ذكره شارح المقاصد وانت خبير بانه قد اجاب عن هذه الشبهة اولا بانها مبنية على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتيام ونفى القادر المختار الذى بقدرته وارادته تحديد الجهات فكيف يتصور حينئذ افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما من العنصريات قال

﴿نعيمها ابدى لازوال له * واكلها دائم لانه فان﴾ اقول هذا اشارة الى رد ما عليه الجهمية من زوال نعيم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلهما فيهما وهو

قول باطل مخالف لما عليه الكتاب والسنة ليس عليه شبهة فضلا عن دليل * وفيه ايضا اشارة الى رد ما عليه طائفة خارجة عن الاسلام من انكار الخلود في الجنة والسعير بناء على ان آثار القوى الجسمانية متناهية وايضا حرارة الجحيم تنفي الرطوبة التي هي مادة الحياة على ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف وطور العقل فيجاب بانها مبنية على قواعد الفلسفة الظاهرة العوار وليست بمستقيمة عند القائلين بالقادر المختار قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفي قوله واكلها دائم لانه فان اشارة الى رد ما استدل به ابو هاشم على كون الجنة والنار غير مخلوقتين وقد سبق منا تصويره * وحاصل ما قصده المحقق تخصيص الجنة من آية الهلاك او حمل الهلاك على غير الفناء كما مرت اليه الاشارة وقد يتوهم ههنا انتقاض برهان التطبيق بنعيم الجنان لجريانه فيه مع كونه غير متناه وانت خبير بانه تخصيص النقض بجميع مقدورات الله تعالى بالبعض ههنا اعني نعم الجنان فما هو يدفع النقض بالكل فهو يدفع النقض بالبعض وانه ظاهر على من له ادنى مسكة

﴿نعيمها ابدى لازوال له * وأكلها دائم لا انه فان﴾

واقول نعيمها ابدى بحسب الانواع المتحققة في ضمن الاشخاص المتجددة الى غير النهاية بمعنى الغير الواقفة عند حد اصلا والا فبرهان التطبيق يخالفه ويبطله وقوله لازوال له اي بهذا المعنى تأكيد لما قبله للاهتمام وللاشارة الى الرد على كثير من الملاحدة القائلة بزواله * واكلها بضمتين بمعنى المأكول دائم بالدوام التجددي لا انه فان ومنتف بعد ازمان كثيرة كما زعموا ويدل على ذلك النصوص القرآنية المحكمة والاحاديث الصحيحة المثبتة واجماع الانبياء عليهم السلام كامثال* قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون *وقوله تعالى ان الابرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا الى قوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا* وقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا الى غير ذلك مما لا يحصى• وامثال قوله عليه السلام كما في الصحيحين عن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه ان للمؤمن في الجنة لخيمة من لؤلؤة واحدة مجوفة عرضها وفي رواية طولها ستون ميلا في كل زاوية منها للمؤمن اهل لا يراهم الآخرون يطوف عليهم المؤمن وجنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما ومابين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن• وقوله عليه السلام كما في رواية الترمذي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه مسيرة الف سنة واكرمهم على الله لمن ينظر الى وجهه تعالى غدوة وعشيا ثم قرأ وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة• وقوله عليه السلام ايضا في رواية الترمذي

﴿قوله نعيمها الخ﴾ النعيم والنعمة بالكسر وكذلك النعماء بالفتح والمد والنعمى بضم النون والقصر كل ما أنعم به عليك من النعم والابدى منسوب للابد استمرار الوجود في أزمنة غير متناهية في جانب المستقبل والزوال مصدر زال الشئ من مكانه يزول زولا ومعنى الزوال الانتقال من حال الوجود الى حال العدم وجملة لازوال له خبر أو بدل من أبدى بدل جملة من مفرد وهو جائز والاكل ثمر النخل والشجر وكل ما يؤكل ومنه قوله تعالى أكلها دائم ويجوز ضم الكاف وسكونها وقد قرئ بهما في السبع واختير السكون في هذا البيت وجملة وأكلها دائم عطف على جملة نعيمها أبدى عطف الخاص على العام اهـ

قال ﴿اهل الكبائر غير التائبين لهم * رجاء عفو برغم الحاسد الشانى﴾ اقول مذهب الجمهور من الاصحاب ان الله يعفو عن بعض الكبائر ويعذب بعضها الا انهم لم يعينوا بشئ من هذين البعضين ومنهم من قال لاقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نرجوا بعفوه ونجوزه وظاهر كلام المصنف يوافق هذا الا ان تعليله فيما سيأتى يثبت ماذهب اليه الجمهور كما لايخفى وكانه لاحظ ان مايثبت العفو فهو باثبات الرجاء به اولى * وذهب المعتزلة الى امتناعه سمعا وان جاز عقلا ومنهم من منعه عقلا ايضا * وقالت المرجئة انه تعالى يعفو عن الصغائر والكبائر مطلقا اذ لاعقاب الا على الكافر عندهم وتمسكوا فيه بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * انا قد اوحى الينا ان العذاب على من كذب وتولى * وقوله تعالى كلما القى فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى ﴿١١٥﴾ قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا مانزل الله من شئ ان انتم الا فى ضلال كبير * وقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لايصليها الا الاشقى الذى كذب وتولى * والجواب عن الاول ان المراد بالعذاب ماكان مؤبدا منه فانه مختص بالكافر وعن الثانى ان الآية مسوقة لبيان حال الكفار فى النار والمعنى كلما القى فوج من الكفار فى جهنم سألهم خزنتها الم يأتكم نذير * فاجابوا بانه قد جاءنا لكننا كذبناهم وضللناهم فوقعنا فى هذا العذاب وذلك لاينفى القاء طائفة اخرى من عصاة المؤمنين فى جهنم لعصيانهم وعدم امتثالهم امر ربهم * وعن الثالث ان المراد بالنار النار المخصوصة القوية الحرارة كما يشعر به صيغة التفعل اواريد بذلك نفى التأبيد فانه مخصوص بالكفرة كما سبق * وتمسكت المعتزلة القائلون بامتناعه سمعا بالآية الواردة فى وعيد الفساق مثل قوله تعالى فى حق آكل اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفى الفار عن الزحف ومأويه جهنم وبئس المصير * وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا * وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * وقوله تعالى واما الذين فسقوا فمأويهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها * وقوله تعالى وان الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين الى غير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الوعيد فى حقهم فلو تحقق العفو وترك العقاب يلزم الخلف فى وعيده والكذب فى اخباره وكلاهما محالان عليه تعالى * والجواب ماحققته فيما سبق فتذكر قال

عن ابى سعيد رضى الله عنه ادنى اهل الجنة منزلة الذى له ثمانون الف خادم واثنتان وسبعون زوجة وتنصب له قبة من زبرجد ولؤلؤ وياقوت كما بين الجابية وصنعاء الى غير ذلك مما لايحصى ولايستقصى فلعل المراد بمسيرة الف سنة كناية عن كمال السعة والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿اهل الكبائر غير التائبين لهم * رجاء عفو برغم الحاسد الشانى﴾

اقول واعلم ان الكبيرة فى المختار ماقرن به حد اولعن او وعيد شديد كقتل النفس بغير حق والزنا واللواطة وظلم العباد وعقوق الوالدين المسلمين واكل الربا والسرقة وشرب الخمر وكتمان الشهادة وشهادة الزور واخذ الرشوة والسعاية عند السلطان ومنع الزكات وترك الصلاة والصوم الى نحو ذلك مما لايحصى كاصول الاخلاق الذميمة ونحوها حتى قالوا انها الى سبعمائة اقرب من سبعين وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل مااستغفر منها العبد فهى صغيرة وقيل انهما امران اضافيان

﴿قوله اهل الكبائر﴾ مبتدأ وغير التائبين صفة أهل ولهم خبر مقدم ورجاء مبتداء مؤخر والجملة خبر المبتدأ الاول وتنوين عفو عوض عن المضاف اليه وهو فاعله ومفعوله محذوف أى رجاء عفو الله الكبائر والباء فى قوله برغم الحاسد للملابسة والجار مع المجرور ظرف مستقر حال من المضاف اليه ومن قال حال من المضاف وهو الرجاء فقد غلط وسيأتى وجهه والرغم بتثليث حركة الراء الكره مصدر رغم يرغم كمنع يمنع وعلم يعلم كذا فى القاموس اه

﴿اذلاعقوبة تعفى عنده معها * ولم يقيد بها آيات غفران﴾ استدل الاصحاب على ثبوت العفو عن بعض الكبائر مطلقا بوجهين * الاول ما اشار اليه المحقق بقوله اذلاعقوبة تعفى عنده معها ﴿١١٦﴾ يعني ان اهل الاعتزال قد اعترفوا بانه تعالى عفو وهو الذي يعفو عن الذنب مع استحقاق العذاب والعقاب وهم لايقولون به الا في مرتكب كبيرة مات بلا توبة اذلا استحقاق للعذاب والعقاب بالصغائر او بالكبيرة مع التوبة عندهم فلم يبق الا الكبائر الغير المقرونة بالتوبة فثبت انه يعفو عنها كما ذهب اليه الجمهور من الاصحاب * والثاني ما اشار اليه بقوله ولم يقيد بها آيات غفران يعني ان الآيات الواردة في باب العفو والغفران بعضها مطلقة وبعضها عامة * كقوله تعالى ان الله لذو مغفرة للناس على ظلمهم * وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا * وقوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فيجب اجراؤها على اطلاقها وعمومها اذ لادليل على تقييدها بالتوبة او حملها على تأخير العقوبة المستحقة او على ترك ما فعل بالامم السالفة من المسخ الى غير ذلك من التأويلات الفاسدة التي يزعمها المعتزلة على ان التقييد بالتوبة لايستقيم في قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك ومادونه فلاتصح التفرقة اصلا قال

ثم قال علماء اهل السنة انها لاتخرج العبد من الايمان كما زعمه المعتزلة القائلة بالواسطة ولاتدخله في الكفر كما زعمه الخوارج المنكرة لها والقائلة بكفر العاصي مطلقا لان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي في المختار فلايخرج العبد عن الاتصاف به الابما ينافيه ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو والعزم على التوبة لاينافيه ومن ثمت اطلق المؤمن كثيرا على العاصي في الآيات والاحاديث على مالايخفى نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفرا لكونه علامة للتكذيب كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة الشرعية انه كفر وايضا الاجماع من الصحابة والتابعين قد وقع بالصلاة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لايجوز لغير المؤمن ولامثال قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء فان الاجماع قد وقع على ظواهرها ايضا قبل ظهور المخالفين فاذا عرفت هذا فمعنى البيت * اهل الكبائر غير التائبين * حصل * لهم * قبل الموت وبعده عندنا بسبب هذه الا دلالة الاربعة * رجاء عفو * من الله تعالى * برغم الحاسد * اى على رغم انف المعتزلي الحاسد لاهل السنة و * الثاني * الباغض لهم لسوء ظنهم انهم على خلاف الحق حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق وانه ان مات بلاتوبة فمخلد في النار لقوله تعالى افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا ولقوله عليه السلام لايزني الزاني وهو مؤمن والجواب ان المراد بالفاسق في الآية هو الكافر حملا على الكامل في الفسق والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي جمعا بين الادلة ولذا لما قال عليه السلام من قال لااله الاالله دخل الجنة قال ابوذر وان زنى وان سرق يارسول الله قال عليه السلام وان زنى وان سرق ثم قال وان زنى وان سرق يارسول الله قال عليه السلام وان زنى وان سرق ثم قال وان زنى وان سرق يارسول الله قال عليه السلام وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر وفي كلام المصنف اشارة الى هذا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿اذلاعقوبة تعفى عنده معها * ولم يقيد بها آيات غفران﴾

واقول واعلم ان المعتزلة لما زعموا ان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة

﴿قوله اذلا عقوبة الخ﴾ تعليل للحكم السابق وهو كون الكبائر مرجوة العفو

(لايستحقان)

لايستحقان العذاب وكان اصل العفو ثابتا بظواهر آيات الغفران التى عليها الاحاديث والاجماع اشار بهذا البيت الى ردهم فى قولهم بعدم عفو غير التائب فمعنى البيت اهل الكبائر غير التائبين لهم رجاء عفو * اذ لاعقوبة تعنى عنده * اى عند الحاسد الثانى * معها * اى مع التوبة فحينئذ لامعنى لعفو التائب بالنصوص * و * لانه * لم يقيدها * اى بالتوبة * آيات غفران * مثل قوله تعالى ان الله لايغفر ان يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشا ومثل قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وعلى ظواهرها الاحاديث والاجماع على مالايخفى والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ ولاتخص احاديث الشفاعة ما * ليست تم لاوقات واعيان ﴾

واقول واعلم ان علماء اهل السنة ذهبوا الى ان الشفاعة للعصاة لدفع العذاب وللصلحاء لرفع الدرجات حق لمن اذن له الرحمن من الانبياء والعلماء والشهداء والصلحاء لقوله تعالى يومئذ لاتنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا وقوله تعالى من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه * ولقوله عليه السلام ادخرت شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهذا حديث صحيح مشهور * ولقوله عليه السلام يشفع يوم القيامة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى وهذا يدل على عفو مرتكب الكبيرة بلاتوبة ايضا وزعم المعتزلة ان الشفاعة للصلحاء لرفع الدرجات فقط بقوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ ولايقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون * وبقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع * والجواب انها لاتدل على عموم الاشخاص ولو سلم فلاتدل على عموم الاقات ولو سلم فلاتدل على عموم الامكنة ولو سلم فلاتدل على عموم الاحوال ولو سلم فيجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة على مالايخفى فمعنى البيت * ولاتخص احاديث الشفاعة * اى ولاتجعلها خاصة بالشفاعة للصلحاء لرفع الدرجات على مازعموا * ما * اى آيات مثل هاتين الآيتين * ليست تم لاوقات واعيان * اى اشخاص وكذا ليست تم لامكنة واحوال على ماعرفت والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

وقوله تعنى فعل مضارع مبنى للمفعول ونائب فاعله ضمير راجع الى العقوبة وعنده ظرف تعنى والضمير المجرور راجع الى أهل الاعتزال الدال عليه لفظ الحاسد وضمير معها راجع الى التوبة الدال عليها لفظ التائبين وقوله ولم يقيد بالتذكير مع تأنيث نائب الفاعل للفصل بينهما واضافة الآيات الى الغفران من قبيل اضافة الدال على المدلول وجملة لم يقيد معطوفة على مدخون اذ اه

﴿ ولاتخص احاديث الشفاعة ما * ليست تم لاوقات واعيان ﴾

اقول يعنى ان الاحاديث الواردة فى باب الشفاعة * مثل قوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر من امتى مما يدل ايضا على ثبوت المغفرة لمن ارتكب الكبيرة من غير توبة وقد جعلها المعتزلة مخصوصة بالمطيعين والتائبين لرفع الدرجات لورود النصوص الدالة على نفى الشفاعة * مثل قوله تعالى واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ ولايقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل وقوله من قبل ان يأتى يوم لابيع فيه ولاخلة ولا شفاعة وقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع * ورده المحقق بانها ليست تم لاوقات واعيان فلا تكون مخصصة لما ذكرنا فتدبر قال

﴿والرسول بل الاخيار كلهم * شفاعة لعصاة عند رحمن﴾ اقول اتفقت الامة على ثبوت الشفاعة للانبياء والرسل ثم اختلفوا * فذهبت الاشاعرة الى ثبوتها لاهل الكبائر من الامة لاسقاط العذاب لما مر * ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اى لذنبهم بدلالة سياق الآية عليه وسيأتيك ﴿١١٨﴾ ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له فى اسقاط عقابه * وقالت المعتزلة بل هى لزيادة الثواب ورفع الدرجات لا لدرء العذاب والعقاب لما مر وقد مر ايضا جوابه فتذكر قال ﴿وللدعاء لاموات واحياء * منافع شوهدت فى بعض احيان﴾ اقول يعنى ان الدعاء للاموات له منافع لدفع العذاب عنهم كما يشاهدها اولو البصائر من عباده الصالحين ويحكمون بوقوعها وذلك ايضا يدل على ثبوت العفو لاهل الكبائر من الامة واما الدعاء للاحياء فله ايضا منافع لهم لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء ويشاهدها ايضا اكثر الناس ويعترفون بثبوته * وقد وردت فيه الاحاديث ايضا ومن ههنا قد ظهر بطلان قاعدة وجوب رعاية الاصلح لاهل الاعتزال ايضا اذ لو وجبت لكان ذلك تغيير الواجب وانه باطل قطعا قال (الذى)

﴿وليس تدخل فى الايمان اعمال * بل ليس ذا غير تصديق واذعان﴾ اقول الايمان فى اللغة التصديق مطلقا وفى الشرع هو التصديق بما جاء به الرسول ضرورة كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر الى غير ذلك مما ثبت فى الدين

﴿والرسول بل الاخيار كلهم * شفاعة لعصاة عند رحمن﴾

واقول وهذا البيت كالنتيجة لما قبله وللتصريح برد زعم المعتزلة ولذا خص الشفاعة للعصاة والاولى وللرسول بل الانبياء وقد قيل انه عليه السلام مشفع فى جميع الانس والجن الان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة وللمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عليه السلام عامة كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقد ورد فى الحديث ايضا ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو عليه السلام لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا هو الشفاعة الكبرى التى خص بعض العلماء المقام المحمود بها والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿وللدعاء لاموات واحياء * منافع شوهدت فى بعض احيان﴾

واقول واعلم انه قال علماء اهل السنة انه تعالى يجيب الدعوات ويقضى الحاجات لقوله تعالى ادعونى استجب لكم * ولقوله عليه السلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل * ولقوله عليه السلام ان ربكم حى كريم يستحيى من عبده اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا والعمدة فى قبول الدعاء صدق النية وخلوص الطوية وحضور القلب * لقوله عليه السلام ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه وقال كثير من العلماء ان الاستجابة اما باعطاء ما سأله بعينه او بخير منه او مثله او برفع الدرجات او بعفو السيئة ثم قالوا ان للدعاء والصدقة للاموات وللاحياء منافع لهم على خلاف المعتزلة لما ورد فى الاحاديث من الدعاء للاموات وللاحياء خصوصا فى صلاة الجنازة * وعن سعد بن عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت فأى الصدقة افضل فقال الماء فحفر بئرا وقال هذه لام سعد الى نحو ذلك مما لا يخفى على المتتبعين فتبصر والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿وليس تدخل فى الايمان اعمال * بل ليس ذا غير تصديق واذعان﴾

واقول واعلم انه ذهب علماء اهل السنة الى ان الايمان فى اللغة هو التصديق الاختيارى

﴿قوله وللرسول الخ﴾ خبر مقدم وشفاعة مبتدأ مؤخر وتعريفه للجنس وكلمة بل للترقى من الاعلى الى الادنى اه

ضرورة هذا هو المشهور وعليه الجمهور وذهب جهم بن صفوان الى انه المعرفة بالله تعالى فقط وقال قوم بل مع جاء به الرسول ايضا وهو المنقول عن بعض الفقهاء وذكر فى شرح المقاصد ان كلام الاشعرى ربما يميل اليه وهو مذهب جهم بن صفوان وقالت الكرامية هو التلفظ بكلمتى الشهادة فقط وقيل بل مع التصديق بما جاء به الرسول ضرورة وهو المحكى عن ابى حنيفة وعليه كثير من المحققين *وزعم القطان انه هو الاقرار المقارن بالمعرفة والتصديق وقال الرقاش بل يكفى مقارنة المعرفة فقط وذهبت المعتزلة والخوارج الى ان الايمان هو الاقرار باللسان والعمل بالاركان والتصديق بالجنان وعليه اكثر السلف واصحاب الحديث ومالك والشافعى والاوزاعى ثم انهم اختلفوا فيمن ترك العمل فقالت المعتزلة انه ليس بمؤمن ولا كافر واثبتوا المنزلة بين المنزلتين وقالت الخوارج بل هو كافر لانتفاء الكل بانتفاء الجزء ولا واسطة بين الكفر والايمان وذهب غيرهم الى انه مؤمن يدخل الجنة ولا يخلد فى النار* ورد بانه كيف يبقى الشئ اعنى الايمان مع انتفاء جزئه اعنى الاعمال *واجيب بان الايمان مقول عندهم على ما هو الاصل الذى يكفى لدخول الجنة اعنى التصديق القلبى وعلى ما هو الكامل المنجى ﴿١١٩﴾ بلا خلاف على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا فمحل الخلاف معهم ان مطلق الاسم له او للاول *واعلم ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو هذا ايضا فالمراد بقولهم انه ليس بمؤمن انه ليس بالايمان الكامل وليس بكافر ايضا لتحقق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفى عندهم لدخول الجنة بل لا بد من الاعمال الصالحة وعدم العصيان* واحتج الجمهور بظواهر النصوص الدالة على ان الايمان هو التصديق القلبى فقط* كقوله تعالى اولئك كتب فى قلوبهم الايمان *وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان *وقوله تعالى الذين قالو آمنا بافواههم ولم يؤمن قلوبهم *وقوله تعالى لما يدخل الايمان فى قلوبكم الى غير ذلك من الآيات والاحاديث ويبطل مذهب المعتزلة والخوارج ورود عطف الاعمال على الايمان فى مواضع عديدة من الفرقان فانه يدل على انه ليس بداخل فى الايمان اذ الجزء لا يعطف على الكل هذا انما يستقيم على ما اشتهر من مذهب المعتزلة فيما بين القوم واما على ما ذكرناه فلا يتم اصلا ويبطل مذهب الكرامية لزوم كون المنافق مؤمنا مع ان الاجماع منعقد على انه كافر وان كان يطلق عليه اسم المؤمن بجريان عليه الاحكام الشرعية فى الدنيا *فان قلت كيف يكون الايمان عبارة عن التصديق القلبى الذى هو كيفية نفسانية غير اختيارية ولا يتعلق بها التكليف والامر لاستدعائه فعلا اختياريا يثاب على امتثاله ويعاقب على تركه *قلت ليس معنى كون المأمورية امرا اختياريا انه يجب ان يكون من مقولة الفعل بل مما يمكن حصوله بالقدرة والاختيار سواء كان

الذى هو فعل من افعال القلوب وجعل احد امينا وشرعا هو التصديق اللغوى الاختيارى بجميع الاحكام الشرعية التى جاء بها نبينا عليه السلام من عند الله تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا وكفاية الاجمال انما هى فى الدخول لا فى البقاء فتبصر وقيل هو التصديق الاصطلاحى المنطقى بها الذى هو قسم من العلم عند المحققين لما يدل عليه ظواهر النصوص مثل قوله تعالى كتب فى قلوبهم *الايمان وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله عليه السلام اللهم ثبت قلبى على دينك اى على تصديق دينك وزيادة الايمان ونقصانه على هذا قوته وضعفه او زيادة متعلقة ونقصانه كما فى ايمان الانبياء عليهم السلام وامتهم وفى ايمان الصديقين وغيرهم ومجموع التصديق والاقرار عند جمهور الخلف لما ان النبى عليه السلام واصحابه لم يكتفوا بمجرد التصديق بل طلبوا الاقرار ايضا ومجموع التصديق والاقرار والعمل الصالح عند جمهور السلف والمعتزلة والخوارج لما ان النصوص دلت على زيادة الايمان بزيادة الاعمال ونقصانه بنقصانها الا ان السلف ذهبوا الى ان الاعمال اجزاء فرعية مكملة وهما ذهبا الى انها اجزاء

ذلك من مقولة الفعل او الوضع او الكيف او الانفعال كالنظر والقيام والقعود والعلم والتعلم فالايمان هو التصديق الذى يمكن تحصيله بالاختيار لا مطلق التصديق او العلم او المعرفة اذ قد يحصل ذلك بالضرورة بلا اختيار لكن وقع نظره فجأة على جدار فعلم انه جدار ومن ههنا يظهر بطلان ماذهب اليه جهم بن صفوان من كون الايمان عبارة عن المعرفة مطلقا كيف وقد يحصل هذا المعنى لبعض الكفرة *قال الله تعالى ﴿١٢٠﴾ يعرفونه كما يعرفون ابناءهم *واما ماذهب اليه القطان وغيره من جعل الايمان عبارة عن الاقرار المقارن بالمعرفة والتصديق او بالمعرفة فقط* فيرد عليه لزوم عدم اتصاف المؤمن به الا حال مباشرته بذلك وتحصيلها كما لا يخفى على من له ادنى دربة فى العلوم الحكمية وصناعة الكلام وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزء من الايمان كما ذهب اليه كثير من المحققين قال ﴿ والشرع قد عد شد المرء زنارا* دليل جحد كتعظيم لاوثان ﴾ اقول هذا جواب عما يقال من ان الايمان لو كان عبارة عن مجرد التصديق القلبى لما كان المصدق بقلبه كافرا بشد الزنار وغيره من الافعال والاقوال وحاصله ان الشرع قد عد امثال ذلك من امارات التكذيب فلهذا حكمنا بكفره انه قال ﴿ ولا يغاير ايمان واسلام* ولم يكن لهما فى الشرع حكمان ﴾ اقول قد يفهم من كلام الاصحاب ان المراد بعدم المغايرة بين الايمان والاسلام هو الاتحاد (معان) بحسب المفهوم لكونهما عبارتين عن الاذعان والقبول وقد يفهم ان المراد بذلك هو عدم الانفكاك بينهما فعلى هذا يكون قول المحقق ولم يكن لهما حكمان قريبا من العطف التفسيرى ويجوز التمسك فيه بالاجماع المنعقد عليه وعلى انه يمتنع ان يأتى احد

اصلية مقوية والمصنف اختار مذهب المحققين ولكن قوله * واذعان * يدل بظاهره على انه اختار ان التصديق اصطلاحى اضطرارى كما اختاره السعد فى شرح العقائد لا لغوى اختيارى كما اختاره الجمهور وصدر الشريعة لما قال اصحابنا فى رد قول اهل القدر ان الايمان هو المعرفة انه فاسد لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم تصديقهم باختيارهم فتبصر ولا تغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ والشرع قد عد شد المرء زنارا * دليل جحد كتعظيم لاوثان ﴾

واقول كان هذا البيت جواب سؤال مقدر من طرف المعتزلة والخوارج القائلين بان الاعمال الصالحة داخلة فى اصل الايمان لما ان تارك بعض الاعمال كما فى شاد الزنار بالاختيار بدون الاكراه ومعظم الاوثان كذلك يكفر لذلك والا فلا يكفر بافعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب والانكار بالقلب وحاصل الجواب انه لا شك ان من المعاصى ماجعله الشارع امارة التكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كشد الزنار بالاختيار وكتعظيم الاوثان والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بالفاظ الكفر* وبالجملة تعظيم ماحقره الشرع وتحقير ماعظمه لا لمازعم ولذا قال المرحوم فى الطريقة الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان عند عدم المانع حقيقة او حكما فقط فتبصر ولا تغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ ولا يغاير ايمان واسلام * ولم يكن لهما فى الشرع حكمان ﴾

واقول واعلم ان الاسلام فى اللغة الانقياد والاخلاص مطلقا وفى الشرع له اربعة

﴿قوله والشرع﴾ أى صاحب الشرع مبتدأ وجملة قد عد خبره وشد المرء مفعول أول لعد وهو مصدر مضاف الى فاعله وزنارا مفعوله وهو حبل يشد على الوسط مخصوص بالنصارى وقوله دليل جحد مفعول ثان لعد والجحد والجحود الانكار مع العلم وكتعظيم خبر مبتدأ محذوف أى هذا الحكم مثل تعظيم المرء الأوثان والمراد بتعظيم الاوثان السجود لها بالاختيار والاوثان جمع وثن بالتحريك ويجمع على وثن بالضم أيضا مثل أسد وأسد اه

بجميع مااعتبر فى الايمان ولايكون مسلما وبالعكس وعلى ان دار الاسلام دار الايمان وبالعكس وعلى ان الناس فى عهد
النبي عليه السلام ثلاث فرق مؤمن وكافر ومنافق ولارابع فليتأمل واما التمسك فيه بقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فضعيف جدا كما لايخفى * وذهبت الحشوية وبعض من المعتزلة الى تغايرهما
بقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا او بعطف احدهما على الآخر كما فى قوله تعالى ان المسلمين
والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات * والجواب ان الكلام فى الايمان والاسلام المعتبرين فى الشرع لا فى معناهما بحسب اللغة
على انه يجوز ان يكون العطف بطريق ﴿ ١٢١ ﴾ التفسير وايضا لايقدح الاتحاد بمعنى عدم انفكاك احدهما من الآخر قا

﴿ وللمقلد ايمان يثاب به
وان يكن عاصيا فى ترك
امعان ﴾ اقول اختلفوا
فى ايمان المقلد فذهب كثير
من العلماء والفقهاء الى
صحة ايمانه وترتب الاحكام
عليه فى الدارين ومنعه
جماعة من المتكلمين ثم انهم
اختلفوا ايضا فالمشهور
من مذهب الاشعرى انه
لابد فيه من الابتناء
الاعتقاد فى كل مسئلة من
الاصول على دليل عقلى
لكن لايشترط الاقتدار
على التعبير عنه وعلى
مجادلة الخصوم ودفع
الشبهة * وحكى عبد القاهر
البغدادى عنه انه ليس
بمؤمن على الكمال لترك
النظر والاستدلال فيعفو
الله تعالى عنه او يعذبه

بقدر ذنبه وآخره الى الجنة (١٦ شرح نونيه) وهو المختار عند المصنف * وقالت المعتزلة لابد مع ابتناء
الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم ورفع مايورد عليه من الشبهة * فان قيل اكثر اهل الاسلام
ايمانهم تقليدى وقد اكتفى به النبي عليه السلام والصحابة ومن بعدهم من الائمة الكرام فما وجه هذا الاختلاف * اجيب بانه
ليس فيمن نشأ فى دار السلام وتفكر فى خلق السموات والارض فان كلهم من اهل النظر والاستدلال وان لم يقدر بعضهم على
التعبير بالفعل بل فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يتفكر فى خلق السموات والارض واخبره انسان بما جاء به النبي عليه السلام

معان فى المشهور فعند الجمهور مرادف للايمان وعند البعض لازم مساوله على
انه الانقياد الباطني لأوامره ونواهيه تعالى بعد التصديق بذلك وكثيرا ما يطلق
على اظهار شعائر الاسلام بشرط الايمان كما فى حديث جبرائيل عليه السلام
وعلى دين محمد عليه السلام كما فى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فقوله ولم
يكن لهما فى الشرع حكمان مبنى على المعنيين الاولين وبالجملة لايصح فى الشرع أن يحكم
على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن ولا معنى لوحدتهما سوى
هذا سواء كانا مرادفين أو مساويين بطريق الحمل أو بطريق التحقق قال العلامة
السعد فى شرح العقائد * فان قيل قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد أن لا اله الا الله
وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان
استطعت اليه سبيلا دليل على أن الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي * قلنا المراد أن
ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك وهذا كما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون
شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق اه فتبصر فعلى
هذا ما اشتهر بين الناس أن شرط الاسلام خمسة غلط أو مبنى على الادعاء والا فهى ثمرات
كبيرة وعلائم عظيمة للاسلام كما لايخفى على الايمان والله أعلم * قال المصنف رحمه الله

﴿ وللمقلد ايمان يثاب به * وان يكن عاصيا بترك امعان ﴾

وأقول واختلفوا فى ايمان الجاهل المقلد الذى يصدق الاحكام الشرعية الاعتقادية
تقليدا للعلماء بلا سعى فى معرفتها بالادلة اليقينية فى أصول العقائد الدينية ولو اجمالية
لجهلة العوام وبطلة أهل السوق الهوام فقال جمهور علماء اهل السنة ان ايمانهم الاجمالى
التقليدى صحيح عند الله تعالى يثابون به بدخول الجنة لاكتفاء النبي عليه السلام
واصحابه من جهلة الاعراب بذلك ولعموم البلوى ووجود الحرج العظيم فى التفصيل

يصدق بمجرد اخباره من غير تفكر * احتج الاولون بانه لامعنى للايمان سوى التصديق على ما عليه الجمهور وهو موجود فيه فينبغي ان يكون مؤمنا وفيه ان الايمان هو التصديق الحاصل بالاستدلال بطريق الاختيار ولا وجه لهذا المعنى في المقلد وقد يقال المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق فلا يضرنا عدم حصوله عند حصول المقصود وفيه نظر * واحتج اهل الاعتزال بان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا على انه افعال من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن من ذلك وانما يكون بالعلم ورد بانه متعلق بالخبر كما يقال آمنت به او له بالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب كما صرح به صاحب الكشاف وذلك بالتصديق وان كان بطريق التقليد ولو سلم فالامن

من ان يكون مكذوبا او مخدوعا انما يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد وفيه بحث فان التقليد هو الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال بتشكيك المشكك فالمقلد لا يكون ذا امن في نفس الامر عن ان يكون مكذوبا او مخدوعا الا بتحصيل اليقين فتأمل قال ﴿لاعذر من عاقل في جهل خالقه * ان نال مدة فكر عند نعمان﴾ اقول حكم الجاهل المعاند والمقصر الذي نال مدة الفكر الا انه لم يبذل المجهود لينال المقصود التأبيد في النار ولا يعذر اصلا وكذا من بذل المجهود الا انه لم ينل المقصود فانه لا يعذر ايضا

والتحقيق على ما لا يخفى ولكنهم عاصون جميعا في تركهم معرفتها اليقينية بتعلم الادلة وكيفية دلالتها ولو في الجملة لانهم لم يخلقوا عبثا ولم يتركوا سدى مع ان المقصد الاقصى للمؤمن هو تحصيل العقائد تحقيقا والتلذذ بنعيم الجنته غدا على ما لا يخفى ونقل قول عن الاشعري بعدم صحته أصلا والله أعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿لاعذر من عاقل في جهل خالقه * ان نال مدة فكر عند نعمان﴾

وأقول واعلم أنهم اختلفوا أيضا فيمن نشأ على شاهق جبل ولم يسمع صيت الاسلام فقال الشيخ أبو الحسن الاشعري ومن تبعه في ذلك انه مؤمن عند الله تعالى ولو اتصف بالكفر لعدم استقلال عقله بمعرفة الصانع وكمالاته ولعدم الحسن والقبح العقليين فهو معذور مطلقا ولقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقال الشيخ أبو منصور الماتريدي نقلا عن الامام الأعظم ومن تبعه في ذلك انه مؤمن ان صدق وجود الصانع وكمالاته العظيمة مثل كمال قدرته وغاية علمه وشمول رحمته ونحو ذلك من الظواهر الآلهية بعد مشاهدة هذا العالم البديع بعد ان نال مدة فكر وكافر ان لم يصدق ذلك بعدها لاستقلال عقله بذلك ولان الرسول في الآية شامل للعقل وللحسن والقبح العقليين ويجوز ان يراد بالعذاب العذاب على الفروع والاصول التي يستقل العقل في معروفتها * وقال غالب الحنيفية انه مؤمن ان صدق

﴿قوله ان نال﴾ شرط وفاعل فعل الشرط ضمير راجع الى العاقل ومدة منصوب على الظرفية مضاف الى فكر وهو بكسر الفاء اسم المصدر وبالفتح المصدر من باب نصر وعند نعمان ظرف اه

واما شاهق الجبل الذي لم يبلغه الدعوة فان لم يصف كفرا ولا ايمانا ولم يعتقد احدهما لم يكن من اهل النار ولو (ذلك) آمن صح ايمانه وكذا كفره ولو وصف الكفر كان من اهل النار لدلالته على زمان التجربة والتمكن فلا يعذر والا فهو معذور وهذا هو المراد من قول ابي حنيفة رحمه الله لاعذر من احد في جهل خالقه لما يرى في الآفاق والانفس كما صرح به المصنف واما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة وقال الجاحظ وعبد الله بن حسن من بذل المجهود ولم ينل المقصود فهو معذور اذ لا يليق لحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير * ورد بانه خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في تأبيد الكفار في النار هذا في حق العاقل منهم واما من لم يبلغ منهم او ان الحكم كالاطفال فقد ذهب الاكثرون الى انهم في حكم آبائهم

* لما روى ان خديجة رضى الله تعالى عنها سألت عن ذلك فقال عليه السلام هم فى النار وقالت المعتزلة لايعذبون بـ
هم خدم اهل الجنة على ماورد فى الحديث وقيل من علم الله طاعته وايمانه على تقدير البلوغ ففى الجنة ومن علم منه الكـ
والعصيان ففى النار قال ﴿ وليس مرتبة للعبد مسقطة * تكليفه كمجانين وصبيان ﴾ اقول ذهب جماعة
المتصوفة الى ان العبد اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يرفع الله تعالى عنه الامر والنهى* ورد بان الخطاب
لكل الاوقات والاحوال من غير تفرقة واكمل الناس هم الانبياء ولم يسقط منهم التكليف بل شدد عليهم الا يرى انهم يعاتبو
بادنى ذلة بل بترك الاولى ايضا* واعلم ﴿ ١٢٣ ﴾ ان الولى قد يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس ويستغرق فى ملاحظ
جناب الحق بحيث يذهـ
عن هذا العالم المشاهد فيخ
بالتكليف من غير مأثم به لـ
عن مراعات المجانين ويكـ
فى حكم المجانين وقد يسأ
حينئذ دوام تلك الحالة و
العود الى العالم الهيولا
وعلى هذا ينبغى ان يحمـ
ماحكى عن بعض العارفـ
من سؤال الاعتاق عـ
ظواهر العبارات قال ﴿
يخطئ المرء فى فتواه مجتهد
كحكم داود مع فتيا سليمان ﴾
اقول اختلفوا فى ان المجـ
هل يخطئ ام لا فذهـ
الاشعرى والمعتزلة الى
لايخطئ قط بل كل ما
به المجتهد فهو حق* وذهـ
اكثر المتكلمين والائمة
الى ان المجتهد قد يخطـ
وقد يصيب وهذا مبنى
خلافهم فى ان لله تعالى فى كل حادثة حكما معينا ام الحكم ماادى اليه رأى المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحـ
فقط ويكون غيره مخطأ وعلى الثانى فالكل مصيب والتفصيل ههنا ان الحادثة التى وقع فيها الاجتهاد اما ان لايكون
تعالى حكم معين فيها قبل الاجتهاد اويكون وحينئذ اما ان لايكون عليه دليل منه اويكون وحينئذ لايخلو اما ان يكـ
ذلك الدليل قطعيا اوظنيا وهذه اربعة احتمالات قد ذهب الى كل منها جماعة فذهب الاشعرى والمعتزلة الى الاول
والتزموا بجواز تعدد الحق وذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الى الثانى وقالوا عبور المجتهد عليه ليس الا كالعبور على
مدفون فمن اصاب فله أجران ومن اخطأ فله أجر الكد والتعب ومال طائفة من المتكلمين الى الثالث ثم اختلـ

ذلك او لم يصدق ولم يتصف بكفر صريح وكافر ان اتصف به وهو الظاهر كما
فى التلويح والمرآة والله اعلم* قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة
﴿ وليس مرتبة للعبد مسقطة * تكليفه كمجانين وصبيان ﴾
واقول اعلم انه قال كافة علماء اهل السنة والجماعة ان العبد مادام عاقلا بالغا لايصل بانواع
الرياضات واصناف التجردات الى مرتبة تسقط عنه الامر والنهى والتكليف الشرعى
لعموم الخطابات الواردة فى التكليف واجماع المجتهدين على ذلك ولان اكمل الناس
فى المحبة فى الله والايمان بالله هم الانبياء عليهم السلام لاسيما حبيب الله عليه السلام مع ان
التكاليف فى حقهم اتم واكمل واما قوله عليه السلام اذا احب الله عبدا لم يضره ذنب
فمعناه انه عصمه الله من الذنوب فلم يلحقه ضررها والله اعلم* قال المصنف رحمه الله
﴿ قد يخطئ المرء فى فتواه مجتهدا * كحكم داود مع فتيا سليمان ﴾
واقول واعلم ان المجتهد قد يخطئ وقد يصيب عند جمهور اهل السنة لان حكم الله
الله تعالى فى المسائل الاجتهادية واحد معين وعليه دليل ظنى ان وجده المجتهد
اصاب وان فقده اخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه ولذا كان

﴿ قوله قد يخطئ ﴾ مضارع أخطأ لاخطئ فافهم والمراد من المرء الشخص المجتهد وهنا
حذف معطوف مع العاطف للضرورة والتقدير وقد يصيب المرء فى اجتهاده يقال استفتاه
فى مسئلة فأفتاه وقوله كحكم داود خبر لمبتدأ محذوف اى وقوع الخطأ فى الاجتهاد
والاصابة فيه مثل حكم داود النبى عليه السلام مع فتيا ابنه سليمان وفى ادخال كلمة مع
على فتيا سليمان اشارة الى اصابة سليمان فى الحكم ورجوع داود عليه السلام
الى حكمه اهـ

ن المخطئ هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بمثل ذلك هل ينقض ام لا وذهب جمهور الفقهاء الى الرابع وقالوا
لحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد فقد اصاب والا اخطأ ولا يكلف المجتهد باصابته لغموضه وخفائه ولهذا
المخطئ معذورا بل مأجورا وهو المختار عند المحقق واحتجت المعتزلة بانه لو لم يتعدد لزم التكليف بما لا يطاق وانه باطل
للازمة فلان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابته فلو لم يكن متعددا لكانوا مأمورين باصابته بعينه ومن البين ان
ليس في وسعهم لغموضه وخفاء دليله *والجواب ما اشرنا اليه من ان المجتهد لا يكلف بنيل الحق واصابته بل ببذل الجهد
ستفراغ طاقته وليس فيه تكليف بما لا يطاق اصلا واحتج الجمهور على ذلك بوجوه منها ما اشار اليه المصنف من قصة
د مع ابنه سليمان اذ لو كان كل منهما مصيبا له لم يكن لتخصيص سليمان في قوله تعالى ففهمناها سليمان جهة اصلا لان كلا
ما قد نال الحكم وفهمه ورد بان مبنى هذا على جواز الاجتهاد على الانبياء وخطاءهم فيه وهو ممنوع ولو سلم فالمعنى فهمنا
ان الحكومة التي هي اولى وافضل كما يشعر به قوله وكلا آتينا حكما وعلما وكذا ما نقل عن سليمان عليه السلام وهو ان
هذا ارفق للفريقين ومنها الاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين ﴿١٢٤﴾ الخطأ والصواب فان كلا منها وان كان
دا الآن القدر المشترك
ا بينهما قد بلغ حد التواتر
صح التمسك بها فيه وقد
يدل على ذلك بالمعقول
وان كون الفعل الواحد
ظورا او مباحا او صحيحا
اسدا او واجبا او غير
جب ممتنع لاستلزامه
صاف الشئ بالمتنافيين
تنع لا يكون حكما شرعيا
ن قلت لا نسلم امتناع
صاف الشئ بالمتنافيين
سبة الى الشخصين *قلت

المخطئ معذورا بل مأجورا والدليل على ذلك امثال قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا وامثال قوله عليه السلام ايضا ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وان الثابت بالقياس ظاهرا ثابت بالنص حقيقة وقد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد وانه لا تفرقة في العمومات الواردة في الشريعة بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب والحرمة الى نحو ذلك هذا وزعم المعتزلة وبعض الاشاعرة ان كل مجتهد مصيب في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها بناء على انه ليس لله تعالى في المسائل الاجتهادية حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهدين وذهب بعض الماتريدية والاشاعرة الى ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الدليل بناء على انه اقامه على وجهه مستجمعا لشرائطه واركانه ومصيب او مخطئ بالنظر الى حكمه

تضى دليله لزوم ذلك بالنسبة الى شخص واحد ايضا اما النص فظاهر واما القياس فلانه لا يدل على وجوب (والله)
ى بالنسبة الى شخص دون شخص بل على وجوبه بالنسبة الى الكل كما يظهر ذلك بادنى تأمل في اقيسة المجتهدين نعم وجوب
مل بمقتضى القياس انما هو على المجتهد وعلى مقلديه فقط وانه لا يقدح فيما ذكرناه *واعلم ان الحق هو الحكم
طابق للواقع فالقول بتطابق الحكمين المتنافيين للواقع لا يصدر عن قائل فضلا عمن كان علما في التحقيق والتدقيق
ي اشتهر في ديار الشام وخراسان والعراق واكثر اقطار الارض باهل الحق والسنة والجماعة اعني ابا الحسن علي
اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبدالله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول
له صلى الله عليه وسلم فلعله اراد بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعدد واما في نفس الامر والواقع فواحد
ن الا وهو حق لا يسوغ انكاره *فان قلت هل يجب تأويل كلام المعتزلة بذلك ايضا *قلت نعم ان كانوا ممن يفسرون الحق
ذكرناه وان كانوا من القائلين بان الحق والصدق مطابقة الحكم للاعتقاد كالنظام واتباعه فلا فليتدبر قال

والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

لاينبغي الشك في الايمان من احد * وان نوى منجيا في يوم هجران

واقول واعلم انه اذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا ولاينبغي ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى وان كان مراده به التبرك والتأدب او احالة الامور الى مشيئة الله تعالى او الشك في العاقبة او الشك في الايمان الكامل او الشك في الايمان الباقي المنجي لكونه يوهم الشك في اصل الايمان الحالي وهو كفر في الظاهر فعلى هذا مراده بقوله * لاينبغي الشك * اى التكلم بكلمة الشك لانفس الشك لما عرفت انه كفر في الظاهر وانما قلنا في الظاهر لان الثابت المقرر في الاصول وفي الكلام ان اليقين الحاصل قيل لايزول بالشك الطارئ في الحقيقة وهذا هو الوجه الوجيه في تجديد الايمان بكلمة الشك نعم الشك اولاينافي ثبوت الايمان فان الشك ضد اليقين وهذا هو منشأ الواقفين والمنكرين لتجديد الايمان فتبصر ولا تغفل والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

ولاعقاب بترك اللعن من احد * في حق ابليس وهو الكافر الجاني

واقول واعلم ان الاسلم والاولى ترك كثرة اللعن وهو التبعيد من رحمة الله العظيم الدنيوية والاخروية في حق ابليس عليه اللعنة وان كان كافرا قطعيا وصاحب جناية عظيمة على مالايخفى وهذا توطئة لترك كثرة اللعن على يزيد عليه اللعنة كما هو شأن بعض الغلاة والله اعلم بالصواب * قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

فلن يزيد يزيد منه مفسدة * فاسكت ولا ترض لوما باسم لعان

واقول واعلم انهم اختلفوا في يزيد بن معاوية رضي الله عنه حتى ذكر في الخلاصة وغيرها انه لاينبغي اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه السلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة اذا لم يوجد مكفر والظاهر انه عليه السلام نهى عن كثرته لانه عليه السلام لعن الراشي والمرتشي والمرائين ونحوهم * وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين قتل الحسين واتفقوا على جواز اللعن على من قتله اوامر به اورضي به * وقال العلامة السد في شرح العقائد والحق ان رضا يزيد بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه واستبشاره بذلك واهانته لاهل النبي عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها آحادا فنحن لانتوقف في شانه بل في ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه وكلام المصنف يحتمل المذهبين كما لايخفى فتبصر والله اعلم * قال المصنف رحمه الله

اقول لم ينقل عن الائمة الالكرام جواز اللعن على معاوية رضي الله تعالى عنه وامثاله كيف وقد قال عليه السلام لاتسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولانصفه وقال الله الله في اصحابي لاتتخذوهم غرضا من بعد فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم * وقال علي رضي الله عنه في حق معاوية واتباعه من اهل الشام وغيرهم اخواننا بغوا علينا ومنع اصحابه عن اللعن عليهم الا انهم اختلفوا في ابنه يزيد فذكر في بعض الفتاوى انه لاينبغي اللعن عليه ولا على يوسف الحجاج ايضا للورود النهي عن لعن اهل قبلة واما ماروى من ان النبي عليه السلام كان يلعن بعضهم فلعلمه عليه السلام بحالهم فلو اتيت بمثل ما اوتي به لكان لك ذلك وهو المختار عند المحقق لما انه لاعتاب على احد بترك اللعن على ابليس الذي هو الكامل في الكفر والجناية ولاشك ان يزيد واحزابه لايزيدون منه في الجناية المفسدة فاسكت في حقهم ان النجاح في السكوت ومنهم من جوز اللعن عليهم لما جرى من الظلم على اهل بيت الرسول بحيث

لايقبل الانكار ولا التأويل ويسكب لهم الدموع عيون اهل الغبراء وسكان السماء فلعنة الله عليهم اجمعين الى يوم الدين قال

﴿ نصب الامام علينا واجب سمعا * لدفع مظنون اضرار وطغيان ﴾ اقول قد يذكر فى مباحث الامامة قضايا لابد من التعرض بها وبيان انها من اى علم من العلوم الاسلامية كقولهم الخلق ناصب للامام ام الحق ونصبه واجب اوجائز وطريق وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا والامام لابد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا شجاعا ذا رأى سميعا بصيرا متكلما على التفاصيل المذكورة فى موضعها وانه بعد الرسول ابوبكر بن قحافة ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم على بن ابى طالب * فنقول لاشك ان القضية الاولى من مباحث الذات من علم الكلام * واما القضية الثانية فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من الكلام على اصل الامامية واما على ماذهب اليه الجمهور فهى من مباحث الفروع قطعا * واما الثالثة فهى من الاحكام الاعتقادية وان ذكرت فى الفروع فعلى سبيل المبدئية وكذا ماهو بمعناها * واما الرابعة وماذكرت معها فالظاهر انها من الاحكام العملية التى يقصد بها نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضعها العمل والا فيجب ان يعد من المباحث الكلامية * واما الخامسة وما عطف عليها فمن مباحث الكلام قطعا اذا تمهد هذا * فنقول انما ذكر المحقق تلك القضية ﴿١٢٦﴾ فى آخر كتابه لتضمنه الاشارة الى مسئلة كلامية وليكون توطئة الى مسئلة اخرى فيما بعدها من الكلام * واعلم ان اهل الملة اختلفوا فى نصب الامام هل هو واجب ام لا فاذا كان واجبا فهل يجب على الحق او على الخلق ووجوبه بالسمع او بالعقل او بهما جميعا * فذهب الاشاعرة الى انه يجب على الخلق

﴿ نصب الامام علينا واجب سمعا * لدفع مظنون اضرار وطغيان ﴾
واقول اعلم انه يجب على الخلق نصب الامام سمعا لقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ولان الصحابة جعلوه اهم الامور بعد وفاة النبى عليه السلام حتى قدموه على دفنه عليه السلام لما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية كدفع ضرر مظنون وطغيان وكتنفيذ احكام المسلمين

﴿ قوله نصب الامام ﴾ هو مصدر مضاف الى مفعوله وفاعله عبارة عن المسلمين أى نحن معاشر المسلمين نصبنا اماما قادرا على أحكامنا واجب علينا وقوله سمعا أى بجهة الدليل السمعى لا العقلى وقوله لدفع مظنون اضرار وطغيان أراد بالاضرار نهب الاموال وغصبها وبالطغيان سفك الدماء والقتال اه

سمعا وقالت الزيدية واكثر المعتزلة انه واجب عليهم عقلا ومنهم من قال بوجوبه عقلا وسمعا معا وقالت (اقامة) الامامية والاسماعيلية انه واجب على الله ثم اختلفوا فقالت الامامية انه انما يجب عليه لحفظ قواعد الدين عن التغير والتبدل وقالت الاسماعيلية بل ليكون دليلا عليه وعلى صفاته اذ لا يكفى لمعرفته العقل عندهم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام بل هو من الامور الجائزة وقيل يجب ذلك عند الامن من الفتنة وقيل بل بالعكس * لنا وجوه * الاول قوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات ميتة جاهلية * فان قلت هذا انما يدل على وجوب المعرفة لا على وجوب نصبه ولا يستلزمه لجواز ان يثبت وجوبه بالعقل * قلت ثبوت وجوبه بالعقل مبنى على قاعدة الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناها فيما سبق فلابد من وجوبه بالسمع * والثانى الاجماع المنعقد بعد وفات النبى عليه السلام على امتناع خلو كل عصر من خليفة وامام ليقوم بامر الدين القيم * والثالث ما اشار اليه المحقق من ان فيه دفعا للضرر المظنون فى العباد وكل ماهو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيشهد بصحتها مايشاهد من استيلاء الفتن وتكثر المحن بمجرد موت من يتصدى برعايته بيضة الاسلام فكيف ظنك فيمن اقام جميع مصالح الانام واما الكبرى فبالاجماع وما يقال ان الصغرى من باب الحسن والقبح العقليين وانتم لاتقولون به والكبرى واضحة فلاحاجة الى التعرض بالاجماع فمندفع

بانها ليست من متنازع الحسن والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى انه يستحق تاركه الذم والعقاب مما لايخفى خفاؤه على احد فلابد من التعرض بالاجماع وبهذا ظهر ضعف ما استدل به المعتزلة على وجوبه عقلا وهو ان دفع الضرر واجب عقلا كالاجتناب عن الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط* واحتجت الامامية على وجوب نصبه على الله بانه لطف لكون العبد معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية وانه واجب على الله تعالى* والجواب بعد المساعدة على المقدمتين انه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي والشهوات وهم لايقولون به وقالت الخوارج ان في نصب الامام اثارة للفتنة لتباين الآراء وتخالف الاهواء وكل مايكون كذلك ينبغي ان يكون ممتنعا لكن احتمال الاتفاق على تعيينه او تعينه باستجماع شرائط الامامة وتفرده فيها او ترجحه على الغير من بعض الجهات اخرجه من خبر الامتناع الى الجواز* والجواب ان اعتبار التقديم بالاعلم ثم الاورع ثم الاسن يدفع الفتنة ولو سلم فالفتنة في تعيينه بالنسبة الى الفتن في عدمه ملحقة بالعدم واما القائلون بالتفصيل فمنهم من قال انه عند الفتنة يزيدها لاستنكافهم عن طاعته فلايجب واما عند الامن فيجب لكونه اقرب الى شعائر الاسلام ومنهم من قال انه حال الامن وظهور الانصاف بين الناس لايحتاج اليه فلا يجب وعند الخوف والفتنة يجب ليدرء المفاسد ويدفع المعارك* والجواب بعد تسليم ماذكروه انهما تعارضا فتساقطا* واعلم انهم اختلفوا ايضا في شروط الامامة وطريق ثبوتها اما الشروط فذهب الجمهور الى انه ﴿١٢٧﴾ يجب ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليقوم بامر الدين من اقامة الحجج ودفع الشبهة في العقائد وفصل الخصومات في الوقايع وان يكون ذا رأى وبصارة في تدبير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وان يكون شجاعا حتى يقوى على ذب الظلمة ورعاية بيضة الاسلام ومنهم من اكتفى فيها بكونه ذكرا عاقلا بالغا عادلا اذ قلما يجتمع تلك الصفات في شخص واحد وجواز الاستعانة بالغير وقد اشترط الشيعة كونه هاشميا قال صاحب المقاصد ومقصودهم بذلك نفي الامامة ابي بكر وعمر وعثمان ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة آل عباس وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن دليل وقالت الامامية يجب ان يكون عالما بجميع مسائل الدين من اصولها وفروعها بالفعل ويجب ايضا ان يكون معصوما لقوله تعالى لاينال عهدي الظالمين ووافقهم الاسماعيلية في هذا* والجواب بعد تسليم ان المراد بالامامة المذكورة في الآية الكريمة هو ماذكرناه ان الظالم من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة لا من لم يكن معصوما وقد اشترطت الغلاة ظهور المعجزة على يده ليعلم به صدقه في دعوى الامامة *والجواب ان ذلك انما يشترط للنبوة لا للامامة كيف ونحن سنبين امامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وليسوا بمعصومين ولا عالمين بجميع المسائل الدينية واما طريق ثبوته فالنص من النبي عليه السلام او من الامام السابق وذهب الاصحاب الى انها تثبت ببيعة اهل الحل والعقد ايضا خلافا للشيعة قالوا الامامة نيابته عن الله تعالى ورسوله فكيف تثبت بقول الغير والا لكان الامام خليفة عنهم لا عن الله ورسوله* والجواب ان البيعة ليست مثبتة للامامة بل هي عنهم علامة دالة على نيابته عن الله ورسوله فلايلزم ماذكرتم ثم ان حصول الامامة بالبيعة لايتوقف

واقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم للصرف الى الغزاة والفقراء ونحو ذلك مما يتوقف على الامام * ثم اعلم ان مسئلة الامامة ليست من العقائد في الحقيقة لكن لما جعلها الشيعة منها زعموا فيها امورا مخالفة لجمهور اهل السنة جرت عادة علماء الاسلام بايرادها في آخر العقائد حفظا لعقائد عامة المسلمين في حق الخلفاء الاربعة وردا على الشيعة وسائر الملاحدة والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

على اتفاق جميع اهل الحل والعقد بل يكفي فيها واحد واثنان الا يرى ان الصحابة مع شدة محافظتهم على امور الشرع اكتفوا في امامة ابي بكر بعقد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان والعقد على ذلك اجماع للامة الى يومنا هذا وذكر البعض من الاصحاب انه يشترط ذلك بمشهد بينة حاضرة لئلا يؤدي الى المخاصمة بالعقد سرا ثم اذا اتفق تعدد العقد في بلد او بلاد فالاول اولى فيجب امضاؤه ولو اصر الآخر يقاتل حتى يفيء الى امر الله تعالى فان كانا في ان واحد او لم يعلم ايهما اقدم يجب استيناف العقد لمن وقع عليه الاجتهاد ولا يجوز عقد الامامة لشخصين في جانب متضايف الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما اذا كان متسعا فقد اختلفوا فيه قال ﴿امامنا باشارات الرسول ابو * بكر كما جمع القاصي مع الداني﴾ اقول اختلفوا في تنصيص النبي عليه السلام على امامة بعده فذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والخوارج الى نفيه وذهب آخرون الى ثبوته ثم اختلفوا فقال الحسن البصري انه عليه السلام قد نص على ابي بكر نصا خفيا وهو ﴿١٢٨﴾ تقديمه في الصلاة وقال بعض اصحاب الحديث انه عليه السلام نص عليه نصا جليا وهو قوله عليه السلام ائتوني بدوات وقرطاس لاكتبن لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذهب الشيعة الى انه عليه السلام قد نص على علي بن ابي طالب اما النص الخفي فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية وهو قوله عليه السلام مشيرا اليه وآخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي وانكره اهل الحق اذ لو كان في حق ذلك لاشتهر فيما بينهم واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد والعمل بموجبه ولم يقع بينهم تردد في سقيفة بني ساعدة وفيه انه يجوز ان يكون ترددهم بناء على تعارض النصوص عندهم فلا يدل ذلك على انتفاء النص في حقه نعم يدل ذلك على انتفاء نص يثبت خلافة علي رضي الله عنه وينفي الخلافة عن غيره بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وبهذا ظهر ايضا ضعف الاستدلال عليه بقول العباس لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم الرسول بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والاظهر ان يقال ان ما ذكرتم انما يدل على حقية خلافة علي بعد الرسول ونحن لا ننكرها بل ندعي ايضا حقية خلافة ابي بكر كما يشير اليهما الآيات والاحاديث منها قوله تعالى * وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض * فان فيه وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين وهم الصحابة ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فثبت خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلي ايضا ومنها

﴿امامنا باشارات الرسول ابو * بكر كما جمع القاصي مع الداني﴾

واقول واعلم ان الخليفة الحق بعد الرسول ابو بكر الصديق رضي الله عنه وليس فيه نص جلي بطريق العبارة بل ثبت باشارات الرسول عليه السلام حيث قدمه في قريب من وفاته عليه السلام للامامة في الصلاة واقتدائه به وجعله وكيله اميرا للحاج في السنة التي توفي بعدها وقال في حقه ما طلعت شمس ولا غربت على احد افضل من ابي بكر الصديق رضي الله عنه الى نحو ذلك وباجماع الصحابة ايضا فان الوفا كثيرة من الصحابة قد جمعوا حين وفاته عليه السلام من الاماكن البعيدة والقريبة في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال لهم ابو بكر الصديق رضي الله عنه منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بالحديث فاستقر رأى هؤلاء الصحابة الكثيرة العظام بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه علي على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ثم دفنوه عليه السلام كما في البخاري ومسلم وسائر كتب الحديث ولو لم تكن الخلافة حقا له كما زعمه الشيعة لما اتفق عليه الصحابة مع غاية كثرتهم ونهاية عظمهم في معرفة الحق والثبات عليه ومعرفة الباطل والاعراض

قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون والمراد بالداعى ابو بكر عند الاكثرين والقوم قوم مسيلمة الكذاب وقيل فارس فالداعى عمر فى خلافته ومنها قوله عليه السلام اقتدوا بالذين بعدى ابى بكر وعمر وكانت خلافة ابى بكر سنتين وثلاثة اشهر وخلافة عمر رضى الله عنه عشر سنين ونصف وخلافة عثمان اثنا عشر وخلافة على ست سنين* ومنها ما تقدم فان فيها اشارة بل تصريحا بحقية خلافته كما ادعاه اصحاب الحديث والعمدة فى اثبات خلافته اجماع الصحابة ﴿ ١٢٩ ﴾ ومن بعدهم الى يومنا هذا كما صرح به المحقق بقوله كما اجمع القاصى

عنه ولنازعه على كما نازعه معاوية ولاحتج عليهم لو كان فى حقه نص كما زعمه الشيعة وكيف يتصور فى حق اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الاتفاق على الباطل والمخالفة لقوله عليه السلام ولقد غلا الطوسى اللعين فى آخر التجريد فى حق الخلفاء الثلاثة وادعى النصوص فى حق على على خلاف اجماع الصحابة فان اردت كمال الاطلاع على ملعنته فارجع اليه والله اعلم * قال المصنف رحمه الله رحمة واسعة

﴿ وبعده نص ابو بكر لفاروق * وبعده صار شورى بين اركان ﴾

واقول واعلم انه لما انقضت على خلافة ابى بكر رضى الله عنه سنتان واربعة اشهر ومرض وأيس من حياته دعا عثمان رضى الله تعالى عنه واملى عليه كتاب العهد لعمر رضى الله عنه فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا عهد ابى بكر بن ابى قحافة آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر انى استخلفت عمر بن الخطاب رضى الله عنه فان عدل فذلك ظنى به ورأيى فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة فاخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوه حتى مرت بعلى فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فوقع الاجماع ايضا على خلافته فقام اثنتى عشرة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد أبى لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته رضى الله عنه قال ما اجد احدا أحق بهذا الامر من الذين توفى عنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص رضى الله تعالى عنهم وجعل الامر شورى بين هؤلاء الاركان للدين والله أعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى

مع الدانى فالمراد بالدانى هو الصحابة وبالقاصى من بعدهم من القرون ويحتمل ان يريد بالدانى من اجتمع فى سقيفة بنى ساعدة وبالقاصى الذين كانوا خارجين عنها قال ﴿ وبعده نص ابو بكر لفاروق * وبعده صار شورى بين اركان ﴾ اقول قد علم مما نقلته فيما سبق حقية خلافة عمر وعثمان وعلى الا ان العمدة فى امامة عمر نص ابى بكر باستخلافه فانه دعا فى مرضه الذى توفى منه عثمان بن عفان وامره ان اكتب هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر انى استخلفت عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظنى به

والخير الذى اردته والا فسيعلم الذين ظلموا اى منقلب ينقلبون واما العمدة فى امامة عثمان وعلى فهى البيعة كما صرح به المصنف فيما بعد واراد بالاركان عثمان وعليا وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابى وقاص وذلك ان عمر رضى الله عنه لما استشهد ترك الخلافة شورى فيما بينهم وهم فوضوا الامر الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بمن اختاره فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره واقاموا معه الجمع والاعياد وهذا معنى قوله

﴿ فسلمت خمسة منهم لسادسهم * فبايعوه بطوع بين أعيان ﴾

وأقول فانه سلم خمسة منهم الى عبدالرحمن بن عوف رضى الله تعالى عنه ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة الاشراف فبايعوه وانقادوا اليه وصلوا معه الجمع والاعياد وصار ذلك اجماعا أيضا والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

﴿ وذاك عثمان ثم القوم جلتهم * قد بايعوا بعلى عقد رضوان ﴾

وأقول لما استشهد عثمان رضى الله تعالى عنه بعد أن تولى الخلافة تسع سنين وثمانية أشهر ترك الامر معلقاً جمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلاثة أيام او خمسة أيام على على والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل فبايعوه فصارت خلافته اجماعا فقام بأمر الخلافة ست سنين واستشهد على رأس ثلاثين فتم نصاب الخلافة قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ لا نص فيه جليا بل قد اجتهدوا * لكن معاوية المخطى كروان ﴾

وأقول قد زعم الشيعة أن فى خلافة على رضى الله تعالى عنه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم نصا جليا بل نصوصا جلية كما زعمه مهين الدين الطوسى فى آخر التجريد وأشار المصنف الى رده وقد عرفت مردوديته بما لا مزيد عليه ولكن معاوية رضى الله عنه مخطئ فى دعوى الخلافة بعد عثمان كدعوى مروان ويزيد ابن معاوية وما وقع بين على ومعاوية من المحاربات والمخالفات لم يكن عن نزاع فى خلافته الحقة بل عن خطأ فى الاجتهاد فعلينا السكوت فى حق الاصحاب بل الذكر الجميل على كل حال والله اعلم بالصواب * قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ واذكر صحاب رسول الله قاطبة * بالبر والخير واهجر طعن مطعان ﴾

واقول وذلك لما ورد فى الاحاديث الصحاح فى مناقبهم ووجوب الكف عن الطعن فى حقهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم وقوله الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم

﴿ قوله لا نص فيه ﴾ الضمير راجع الى أمر الخلافة والجلى الواضح وضمير اجتهدوا راجع الى القوم وهم الصحابة الكرام نور الله تعالى مراقدهم الى يوم القيامة وههنا حذف المعطوف مع العاطف أى قد اجتهدوا وأصابوا فى اجتهادهم وقوله لكن معاوية المخطى جملة اسمية عطف على ذلك المعطوف وتعريف لفظ المخطئ لقصر المسند على المسند اليه ويقرأ بحذف الهمزة للضرورة وقوله كروان خبر مبتدأ محذوف والجملة صفة مصدر محذوف أى خطأ هو مثل خطا مروان اه

﴿ فسلمت خمسة منهم لسادسهم * فبايعوه بطوع بين اعيان * وذاك عثمان ثم القوم جلتهم قد بايعوا لعلى عقد رضوان ﴾ اقول يعنى لما استشهد عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه وترك الامر مهملا اجتمع كبار المهاجرين والانصار والتمسوا منه قبول الخلافة فبايعوه باجمعهم لانه كان احقهم واولاهم بالخلافة قال ﴿ لا نص فيه جليا بل قد اجتهدوا * لكن معاوية المخطى كروان ﴾ اقول يريد انه لم يوجد نص صريح يدل بالضرورة على خلافة على رضى الله عنه كما ادعاه الشيعة بل انما ثبت خلافته باجتهاد الصحابة واتفاقهم على انه اولى وافضل من اهل عصره فلهذا خالفهم معاوية رضى الله عنه وادى رأيه الى خلافه لكنه اخطأ فتدبر قال ﴿ واذكر صحاب رسول الله قاطبة * بالبر والخير واهجر طعن مطعان

فبغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى فقد آذى الله ومن آذى الله يوشك ان يأخذه الله الى نحو ذلك مما لايحصى والله اعلم * قال المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة

﴿ وكلهم بذلوا للدين مهجتهم * وللشريعة كانوا خير معوان ﴾

واقول ايضا كلهم قد بذلوا لاظهار الدين واعلاء كلمة الله ارواحهم الشريفة الطيبة فى الجهاد مع الكفار عند غربة الاسلام وكانوا أيضا للشريعة الحقة المحمدية خير معين وضابط على مالايخفى رضى الله تعالى عنهم وأرضاهم والله أعلم قال المصنف رحمه الله تعالى

﴿ يارب لاتسلبنى حبهم ابدا * من قال آمين يأمن سلب ايمان ﴾

واقول ايضا ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب ولاتسلبنى حبهم وحب كبار التابعين لهم فى العقائد والاخلاق والاعمال وحب كبار العلماء المحققين المتصلبين الحافظين لدينك والقائمين براسم شرائعك والآمرين بمعروفك والناهين عن المنكر لدينك وكذا لاتسلبنى بغض من لايحبهم ويخرج من طريقتهم الغراء الى الطرائق الغبراء آمين ثم آمين وقد قال عليه السلام الحب فى الله والبغض فى الله افضل العبادة وقال عليه السلام ايضا ان فى الجنة لعمدا عليها غرف من زبرجد لها ابواب مفتحة تضئ كالكوكب الدرى قالوا فمن يسكنها يارسول الله قال عليه السلام المتحابون فى الله والمتجالسون فى الله والمتلاقون فى الله ومن ثمت قال عليه السلام المرء مع من احب والله اعلم بالصواب قال المصنف

﴿ ودام نصرة من بالخير يذكرنى * مااخضر وجه الربا من قطر نيسان ﴾

واقول ودام ايضا نصرة من يدرس هذا الشرح وينشره بين الطلبة ويذكرنى بالرحمة والمغفرة ويضبط بما فيه فانه خلاصة العقائد الاسلامية وزلالة القواعد الدينية على مالايخفى وارجو من عظيم كرمه تعالى وكثير رحمته ان يجعله صدقة جارية وسنة حسنة كما قال عليه السلام اذا مات الانسان انقطع عمله الا من ثلاثة صدقة جارية اوعلم ينتفع به اوولد صالح يدعوله وقال عليه السلام من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة من غير ان ينقص من اجورهم شئ اللهم يسر *(قال الشارح)* وقد فرغت من تأليفه سنة الف ومائة وتسع وستين فى القصبة البركوية المباركة بواسطة حلول المرحوم وطلبة العلوم فيها لابالنسبة الى غالب اهاليها المنافقين عصمنا الله تعالى منهم ومن نفاقهم وحشرنا الله مع المحقق المدقق المرحوم آمين بحرمة سيد المرسلين والحمد لله رب العالمين

تمت

اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا مابلغ مد احدهم ولانصيفه وقوله عليه السلام اكرموا اصحابى فانهم خياركم وقوله عليه السلام الله الله فى اصحابى لاتتخذوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن آذاهم فقد آذانى ومن آذانى آذاى الله ومن آذى الله يوشك ان يؤاخذ وكالاحاديث الصحيحة المنقولة فى مناقبهم كما ذكر فى الصحيحين وغيرهما واما ماوقع فيما بينهم من المحاربات والمنازعات فينبغى ان يحمل على محملات صحيحة ولايطعن بها فيهم ومن سبهم وطعن فيهم يخاف ان يقع فى الكفر ويعد من اهل الاهواء والابتداع فان كلهم بذلوا للدين مهجتهم وارواحهم وللشريعة كانوا خير انصار اللهم اجعلنا من الذين سلكوا طريقتهم واتبعوا سيرتهم ولاتجعل فى قلوبنا غلا للذين آمنوا انك انت الوهاب